Die Gleichnisreden Jesu: t. Auslegung der gleichnisreden ..

Adolf Jülicher



Otto Pfleiderer

Dono autoris.

DIE

GLEICHNISREDEN JESU

VON

D. ADOLF JÜLICHER,
PROFESSOR DER THEOLOGIE IN MARBURG.

ZWEITER TEIL.

AUSLEGUNG DER GLEICHNISREDEN DER DREI ERSTEN EVANGELIEN.



FREIBURG I. B.
LEIPZIG UND TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1899.

C. A. Wagner's Universitäts-Buchdruckerei, Freiburg i. B.

Vorwort.

Vor fast elf Jahren hatte ich in dem Vorwort zu meinem Buche „Die Gleichnisreden Jesu“, das demnächst in neuer Auflage erscheinen wird, versprochen, eine Auslegung aller evangelischen Gleichnisreden nach den dort entwickelten Grundsätzen später einmal zu veröffentlichen, falls nicht bis dahin von andrer Seite diese Aufgabe gelöst sein sollte.

Dieses Versprechens glaube ich mich nunmehr entledigt zu haben. Was ich dem Leser biete, ist kein Hausbuch für die christliche Familie, keine praktische Erklärung von Gleichnissen Jesu, sondern einfach ein wissenschaftlicher Kommentar zu allen parabolischen Abschnitten der synoptischen Evangelien. Er ist so angelegt, dass jedes Stück darin für sich allein verstanden werden kann, auch für das Ganze nicht die Bekanntschaft mit dem ersten Bande vorausgesetzt wird; allerdings hoffe ich, dass die Hauptgedanken des älteren Werkes hier reichliche Bestätigung finden, trotzdem ich alle zusammenfassenden Ausführungen über Jesu Gleichnisreden, die man im ersten Teile findet, fortgelassen habe. Vor dem Vorwurf, die evangelischen Texte nur als Material zur Verfechtung einer hermeneutischen Theorie zu benutzen, werde ich wohl sicher sein; „eine einseitige systematisierende Behandlung der Parabeln Jesu“, die W. Bousset „der Methode von B. Weiss-Jülicher“ (ThLZ 1897, S. 357) zuschreibt, wird von mir so lebhaft perhorresziert, wie „die überkünstliche Quellenkonstruktion von B. Weiss“, von der Nippold mich mit so grossem Lobe hat reden hören, von mir gerade abgelehnt wird.

Bei jedem in den Evangelien überlieferten Stückchen von Gleichnisrede habe ich mich bemüht festzustellen, wie der überliefernde Evangelist es verstand, in den zahlreichen Fällen, wo mehrere Rezensionen von einer solchen Rede vorliegen, die Differenzen genau zu bestimmen und ihren Ursprung womöglich zu erklären, endlich die Linie von den schon so mannigfach umgestalteten und umgedeuteten Parabeln unsrer

Evangelien rückwärts zu ihren Urtexten, zu Jesus hinauf, mit aller Vorsicht zu verfolgen. Auf sensationelle Rekonstruktionen eines hebräischen oder aramäischen Wortlauts der Reden Jesu oder auch nur eines Urevangeliums zwingt mich Mangel an Begabung zu verzichten; ich bin zufrieden, wenn ich mich der Gedanken und Stimmungen Jesu einigermassen vergewissern kann.

Verwunderlich mag es erscheinen, dass ich für die Lösung dieser Aufgabe mehr als 600 Seiten gebraucht habe. Mancher Leser würde mir vielleicht öfters textkritische, lexikalische, quellenkritische, bisweilen auch „biblisch-theologische“ Ausführungen gern erlassen haben, wenn ich nur kurz die vorherrschenden Deutungen bei jeder Gleichnisrede mitgeteilt, kritisiert und durch zutreffendere ersetzt hätte. Allein ich konnte mein Ziel blos auf dem von mir eingeschlagenen Wege erreichen. Es genügt nicht, gelingt auch in den meisten Fällen nicht, aus dem unsern Bibellesern vertrauten Wortlaut eines Gleichnisses seinen Grundgedanken zu erraten; hier will jede Nüance der Darstellung gewertet, jede Abweichung im Ausdruck beachtet sein; die Fehler der alten Abschreiber und Uebersetzer sind häufig lehrreicher als lange Betrachtungen der Exegeten; nur mit dem griechischen Text in der Hand kann man dem geschichtlichen Verständnis der Parabelreden Jesu trotz der Mängel ihrer Ueberlieferung noch nahezukommen hoffen. Begann ich aber einmal diese zu erklären, so war eine vollständige Erklärung geboten: je genauer man sich in der Litteratur umgesehen hat, um so besser weiss man, wie wenig da als „allgemein anerkannt“ gelten kann, und als Ergänzung etwa zu einem der hervorragenden Evangelien-Kommentare aus jüngster Zeit durfte ich meine Arbeit nicht einrichten; ich mochte auch den Leser nicht, statt ihn an Jesus zu fesseln, von Pontius zu Pilatus schicken.

In zwei Punkten habe ich Sparsamkeit geübt, wo es mir schwere Entsagung kostete. Aus dem massenhaften Material, das ich in zwanzigjähriger Beschäftigung mit diesem Gegenstande gesammelt, habe ich nur einen geringen Bruchteil verwendet, nur was mir das Verständnis der Texte unmittelbar, wenn auch negativ, zu fördern schien. Niemals habe ich eine fremde Meinung, gleichviel ob mit oder ohne Angabe eines Namens und ob in kleinen oder grossen Fragen, abgewiesen blos um Polemik zu treiben; Parallel- und Belegstellen fast nie beigebracht, ausser wo sie meine Auffassung gegenüber nachweisbarem Widerspruch oder Zweifel zu stützen geeignet waren, deshalb mich dabei auch streng auf die sachlich oder zeitlich den Evangelien verwandte Litteratur beschränkt. Ich musste wählen zwischen der Aufgabe, eine Einführung zu liefern in die evangelischen Gleichnisreden selber oder in die Ver-

suche der Theologen, diese Reden zu deuten und zu verwerten; ich habe das erste vorgezogen, obwohl ich im andern Falle eine viel amüsantere Lektüre, kirchen- und kulturgeschichtlich lehrreich, zu Stande gebracht hätte. Aber ein Interesse steht dem andern im Wege; das Nötigste an litterargeschichtlichem Stoff enthält der erste Band: in diesem habe ich nirgends Vollständigkeit der Angaben über abweichende Anschauungen erstrebt, blosse Aufzählung von Büchertiteln, mit der ich bei der Fülle der Aufsätze und Abhandlungen über einzelne Parabeln viel Raum hätte verschwenden können, grundsätzlich vermieden. Die Wertlosigkeit dieser massenhaften monographischen Litteratur über einzelne Gleichnisreden ist vielleicht die beste Rechtfertigung des Unternehmens, jene Reden in ihrer Gesamtheit und auch wieder von den übrigen Jesusworten getrennt auszulegen: man kann ihnen bei stückweiser Behandlung kaum gerecht werden, sie leiden aber auch leicht durch die Unterordnung unter Stoffe aus einer rhetorisch andersartigen Gattung.

Allerdings hat diese Absonderung der Gleichnisreden Jesu von seinen übrigen, uns überlieferten Worten auch einen Nachteil, weniger für die Auslegung als für den Ausleger: man muss es sich versagen, von der Persönlichkeit Jesu, von den ihn beherrschenden Gedanken, von den veränderten religiösen Interessen der nächsten Generationen, innerhalb deren unsre Evangelien entstanden sind, die Bilder so vollständig zu entwerfen, wie der vorhandene Stoff es gestatten würde. Es ist mir bisweilen schwer geworden, wenn eine Parabel über Jesu Messiasbewusstsein, seine Auffassung vom Gottesreich und Weltende, seine Stellung zum Pharisäismus und zum Heidentum u. dgl. wertvollen Aufschluss erteilte, dann in der Entwicklung abzubrechen, wo uns die Parabel verlässt, statt mit Heranziehung andrer Aussprüche den Weg weiter zu verfolgen. Aber der Sache wird mit solcher Selbstbeschränkung gedient sein; die Beiträge zu einer Charakterisierung der Religion Jesu und der sich bildenden Theologie der Evangelisten, die sich hier ergeben, üben vielleicht eher anregende Kraft, wenn sie dem Verdachte, blos einem System zuliebe formuliert zu sein, sich einigermassen entziehen.

So übergebe ich denn diese Frucht jahrelangen Fleisses dem Teile des theologischen Publikums, der eine Ahnung davon hat, wie ungeheuer viel gerade bei der Auslegung der Evangelien auch die glänzendsten Interpreten uns noch zu thun übrig gelassen. Die verwendeten Abkürzungen werden jedem Theologen verständlich sein; das Alte Testament habe ich immer nach der LXX — Ausgabe von Swete — zitiert; das Register soll blos behülflich sein, die einzelnen hier ein-

gehend oder auch einmal mehr beiläufig besprochenen Abschnitte der drei ersten Evangelien schnell auffindbar zu machen. Einige Ungleichmässigkeiten in untergeordneten Dingen bitte ich zu entschuldigen; in der Anlage der Erklärungen sind sie mehrfach beabsichtigt, weil ich die Monotonie vermeiden wollte. Aus der häufigeren oder selteneren Nennung von Autorennamen wird niemand ein Urteil über deren Schätzung entnehmen: soweit da nicht der Zufall mitspielt, entschieden dabei die vorausgesetzte Verbreitung des erwähnten Buches oder der Wunsch, die besprochene Auffassung mit einem für sie gewissermassen typischen Vertreter in Verbindung zu bringen. Wie viel ich meinen Vorgängern verdanke, auch wenn ich ihnen widersprechen muss, hätte ich durch regelmässige Hinweise doch nicht zum Ausdruck bringen können; ich bemerke nur, dass für jede Angabe in meinem Buche, insbesondre für alle Zitate — ausgenommen die wenigen Fälle, wo ich auf die Quelle verweise — ich verantwortlich bin; auch wo mich Andere auf sie hingeführt haben, habe ich sie nachgeschlagen und event. rektifiziert. Dass von dem älteren Entwurf dieses Kommentars, der schon 1886 fertig war, beinahe nichts von mir übernommen worden ist, erwähne ich ausdrücklich für die, die etwa glauben sollten, dass ich nicht älter würde, und möchte damit das Interesse von dem Autor endgiltig auf den erhabenen Gegenstand seines Buchs abgelenkt haben.

Marburg, im November 1898.

A. Jülicher.

Inhalt.

Wenn ich eine Auslegung der einzelnen Gleichnisreden Jesu, die uns von den Synoptikern erhalten worden sind, versuche, so sind die Gesichtspunkte, unter denen das zu geschehen hat, durch den allgemeinen Teil klargestellt; ich füge hinzu, dass mir Alles daran liegen wird, über den Interessen eines Gleichnisauslegers die Pflichten eines Auslegers nicht zu versäumen; die letzte Aufgabe darf doch nicht sein, eine Parabeltheorie an dem gesamten Material glücklich durchzufechten, sondern den grossen Teil der überlieferten Jesusworte, der als parabolische Rede bezeichnet werden kann, möglichst unbefangen, vielleicht über die Missverständnisse schon der ältesten Referenten hinweg, so zu verstehen, wie Jesus ihn verstanden wissen wollte, und damit einen Beitrag zu liefern zum Verständnis des Grössten selber.

Aber in welcher Reihenfolge sollen die einzelnen Parabelstücke behandelt werden? Selbst wenn man vorsichtig genug ist, eine künstliche Verbindung zwischen unverbunden Ueberliefertem eher zu fürchten als anzustreben, könnte eben der Blick auf das höchste Ziel solcher Arbeit dazu verführen, dass man eine sachliche Gliederung des Stoffes bevorzugt, wie van Koetsveld in seinem grösseren Werk. Nach einer Einleitung über das Eine, was not thut (Mt 13 44—46, Schatz und Perle) bildet er zwei grosse Gruppen: I. das Himmelreich, II. das Evangelium des Reichs. Bei I werden drei Teile unterschieden; 1. allgemeine Bilder des Reichs (die fünf andern Parabeln aus Mt 13 und Mc 4 26—29); 2. das Himmelreich in seiner ersten Festigung und im Kampf (14 Stücke, darunter die eigensinnigen Kinder Mt 11 16 ff., die Hochzeitsleute Mt 9 14 f., das grosse Abendmahl, Henne und Küchlein, Aas und Adler!); 3. das Himmelreich in seiner inneren Oekonomie und endlichen Vollendung (18 Stücke, darunter Lc 9 62 Pflügen, ohne umzusehen, Mt 5 14 Bergstadt, Feigenbaum Mt 24 32 f., Pfunde Mt 25 14 ff. Lc 19 12 ff.). Die Gruppe II zerlegt van K. in 4 Abteilungen: 1. Sünde und Gnade, 2. Christus und die Seinen, 3. das christliche Leben, 4. das Gebet, worauf unter der Ueberschrift „Das Eine, was bleibt“ die drei Gleichnisse vom Felsen und Sand, vom Schatz im Himmel, von der Vorrats-

kammer des Hausvaters (Mt 13 52) den Beschluss machen. VAN K. ist ein Meister in der Kunst der Verbindungen, trotzdem beseitigt er bei dem Leser ein Befremden über die Zusammenordnung z. B. der umfänglichsten Parabelerzählungen mit den kleinsten Vergleichungsworten nie ganz; und verschafft er z. B. in II 2 einen befriedigenden Ueberblick über das Thema: Christus und die Seinen? — In dem Familienbuch über „die Gleichnisse des Evangeliums" (deutsch von O. KOHLSCHMIDT) hat VAN K. ein anderes Einteilungsprinzip gewählt; er ordnet die Parabeln nach den Gebieten, aus denen Jesus seine Bilder nimmt, 1. Ackerbau, 2. Weinbau, 3. Viehzucht, 4. Fischerei, 5. häusliches Leben, 6. Feste und Hochzeiten, 7. Geld- und Rechtssachen, 8. Religion; den Schluss machen die spielenden Kinder und der Besessene, ohne Ueberschrift. Aber hier wird noch viel gewaltsamer Zusammengehöriges auseinandergerissen. Kann eine Disposition sich empfehlen, bei der die drei Gleichnisse vom Verlorenen als No. 15, 20, 29, die Parabeln aus Mt 13 als No. 1, 3, 6, 7, 16, 17, 18, dabei in wunderlichstem Durcheinander, auftreten?

Wenn das Interesse an der Form dieser Reden uns zu einer abgesonderten Auslegung derselben veranlasst, wird naturgemäss auch das der Form nach näher Verwandte näher an einander zu rücken sein; haben wir drei Arten von παραβολαί unterscheiden gelernt, so werden wir die dahin gehörigen Redestücke demgemäss getrennt behandeln, d. h. zuerst A die eigentlichen Gleichnisse, dann B die Parabeln, endlich C die Beispielerzählungen.

Bei der Gruppe C, die nur aus 4 von Lc überlieferten Exemplaren besteht, ergiebt sich die Ordnung fast von selbst: Lc 10, 18, 12, 16. Viel schwieriger wird die Einreihung bei A und B, zumal die Grenze zwischen diesen Gruppen sich nicht scharf abstecken lässt; wir werden da möglichst vom Einfacheren zum Schwereren aufsteigen, doch, soweit angängig, ohne das in unsern Quellen Zusammenstehende auseinanderzureissen. Eine absolut gute Reihenfolge existiert nicht; begnügen wir uns mit einer relativ brauchbaren, bei der alle hier in Betracht komenden Interessen einigermassen geschont werden. Gerne verzichte ich darauf, den kunstvollen Bau eines Systems der evangelischen Gleichnisrede aufzuführen, und will als blosser Parabelscholiast erscheinen, wenn die Randnoten nur etwas beitragen, die hohe Kunst, die halb unbewusst sich in jedem dieser Gleichnisworte bethätigt hat, richtig würdigen zu lehren. Systematisiert hat man nur zu lange und zu viel an Jesus, an Jesu Reden, an den Evangelien; allen dreien dürften wir eher gerecht

werden, wenn wir schon im Aeusserlichsten den Verzicht auf eigene Kunststücke und die Unterwerfung unter die Natur des Ueberlieferten durchführen. Vergessen wir nie, dass Jesus nichts durch die Reihenfolge, in der er seine Gleichnisse vortrug, hat erreichen wollen, sondern dass jedes seiner Gleichnisse an seiner Stelle sich durch sich selbst und für sich allein erklärte.

A. Die Gleichnisse.

1. Vom Feigenbaum als Vorboten. Mt 24 32 f. Mc 13 28 f. Lc 21 29–31.

Wir beginnen mit einem Gleichnis, das zwar zu den spätesten Reden Jesu zu gehören scheint, das aber von allen drei Synoptikern ausdrücklich als Parabel, ohne wesentliche Differenzen, an der gleichen Stelle, überliefert wird und namentlich den Vorzug hat, beide Glieder, comparatum und comparandum, intakt zu besitzen. „Vom Feigenbaum aber lernet das Gleichnis“, leiten Mc und Mt ein; μανθάνειν ἀπό auch Mt 11 29; wenn damit der Feigenbaum als Lehrer gesetzt wird, ἡ συκῆ die Feige schlechthin, jedes Exemplar der Gattung, so heisst das zu Lernende die παραβολή nicht als das gottgesetzte Vorbild der für die Parusiefrage bestehenden Gewissheit (B. Weiss), sondern deiktisch: die folgende Parabel wie Lc 4 23 τὴν π. ταύτην. Lc übernimmt die Titulierung als παραβολή auf seine, des Erzählers, Rechnung, indem er mitten in der eschatologischen Rede einschiebt καὶ εἶπεν παραβ. αὐτοῖς; kein Beweis, dass er zu einem anderen Quellenstück übergeht (J. Weiss), noch weniger aus der Quelle selber stammend, so dass erst Mc die volle Verschmelzung mit dem Vorigen vorgenommen hätte (B. Weiss); sondern wie 5 36 vgl. Mc 2 21 folgt Lc seiner Neigung, häufiger Absätze und Ueberschriften zu machen. ἴδετε sagt Lc (statt μάθετε ἀπό) wie 24 39, aber hier weniger passend, weil nicht ein augenblickliches und einmaliges Hinsehen gefordert wird. Am unglücklichsten aber ist er mit dem Zusatz zu τὴν συκῆν: καὶ πάντα τὰ δένδρα. Nicht dass er nach Bengel bei πάντα an gute und böse gedacht hätte; es fällt ihm nicht ein zu allegorisieren; auch ist's nicht das πάντα, woran wir seine Feder erkennen, so dass man an 6 30 und 7 35 erinnern dürfte, sondern seine Vorliebe für vervollständigende und verallgemeinernde Zusätze ist im Werke, wie Lc 5 30 ἐσθίετε καὶ πίνετε gegen Mc Mt ἐσθίει, 5 33 νηστεύουσιν . . καὶ δεήσεις ποιοῦνται gegen Mc Mt blos νηστεύουσιν. Aber wie Mc 7 3 mit seinem Zusatz καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι hinter

οἱ Φαρισαῖοι, die allein dahin gehören, den Gedanken schädigt, so hier Lc; es gilt eben nicht von allen Bäumen, dass ihre Belaubung ein sicheres Zeichen der Sommernähe ist; und wie seltsam auch, wenn es von allen gälte, dann die Feige vor den anderen ausdrücklich zu nennen! Die Entschuldigungen des Lc, z. B. durch VAN K., er habe als Nichtpalästinenser mit der Eigenart der Feige nicht Bescheid gewusst, oder durch PLUMMER, weil er für Heidenchristen schrieb, habe er auf Leser Rücksicht genommen, denen der Feigenbaum unbekannt war, setzen verkehrte Reflexionen voraus, wo gerade gar keine bei dem Schriftsteller anzunehmen sind, vielmehr ein Sichgehenlassen. „Wenn sein Zweig (kollektivisch, warum bei WZS. Trieb?) schon weich geworden ist und Blätter treibt, so erkennt Ihr, dass der Sommer nahe ist“: so lautet bei Mc und Mt die erste Hälfte des Gleichnisses, nur dass Mc durch die Stellung ὅταν αὐτῆς ἤδη ὁ κλάδος (wofür Mt die gewöhnlichste gewählt hat, mit ihm fast alle Rezensoren des Mc-Textes ausser TISCH. und B. WEISS) die Eigentümlichkeit der Feige dabei schärfer heraushebt; ἐκφύῃ τὰ φύλλα Mc, τὰ φ. ἐκφύῃ Mt und ἐγγὺς τὸ θέρος ἐστίν Mc, ἐγγὺς τὸ θέρος Mt vgl. Phil 4_{5^b}, sind unerhebliche Differenzen. Ὅταν ἤδη ist lebendiger als blosses ὅταν wie Job 15_{21} $20_{7\ 22}$; der Zweig wird weich, d. h. saftig, er schwillt und treibt die Blätter. ἐκφύῃ wird Aktiv sein, weil ἐκφύειν z. B. mit καρποὺς als Objekt Clem. Hom. II 45 XIX 14, mit σπέρματα und τρίχας Artemidor V 63. 65, mit κλάδους Philo de sacr. Abel. (5) 25 ganz gebräuchlich ist, und das Präsens ἐκφύῃ nach dem Aorist ἁπαλὸς γένηται durchaus der Sache entspricht. NOESGEN's resolute BLASSgläubigkeit besteht auf ἐκφυῇ, wodurch τὰ φύλλα Subjekt wird, vgl. Vulg. nata fuerint folia oder folia nata f.; dadurch wird aber die Erwähnung des Saftigwerdens der Zweige wertlos. Lc beschränkt sich denn auch auf e i n e n Zug: ὅταν προβάλωσιν ἤδη. Das Subjekt muss hier aus $_{29}$ übernommen werden, die Feige und alle Bäume; wohl nur aus Versehen hat HLTZM. die gar nicht erwähnten φύλλα, „wenn die Blätter ausgeschlagen haben“, zum Subjekt erklärt. προβάλλειν absolute, etwas auffallend; das Wort steht sehr häufig mit den verschiedensten Objekten für jede Art der Hervorbringung; bei Aquila Cant 2_{13} Joseph. Ant. IV (VIII 19) 226, besonders Epictet (Arrian) I 15_{7} (von der Feige: ἀνθήσῃ πρῶτον, εἶτα προβάλῃ τὸν καρπόν, εἶτα πεπανθῇ) ist an F r u c h t p r o d u k t i o n zu denken. Aber Epictet I 14, 3 steht ἐκφέρειν τὸν καρπόν zwischen ἀνθεῖν und πεπαίνειν der φυτά, das Verbum, das wieder die LXX Num 17_{8} (23) „ἐξήνεγκεν βλαστόν“ für hebr. הוציא (ein im Talmudischen absolute = B l ä t t e r

treiben, ausschlagen, gebrauchtes Wort) verwendet; und an unserer Stelle haben nicht erst so späte Griechen wie EUTHYMIUS das προβάλ. des Lc dem ἐκφύῃ τὰ φύλλα gleichgesetzt, sondern schon HIPPOLYT in Daniel. IV 17 schreibt in seinem Mischcitat τὴν συκῆν προβάλλουσαν τὰ φύλλα αὐτῆς. Wir würden demnach nicht anstehen, bei Lc in προβάλωσιν denselben Sinn wie in den längeren Ausdrücken des Mc Mt zu finden; dass ἤδη bei wichtigen Zeugen fehlt, zum Teil durch ἄρξωνται προβάλλειν — bei Lateinern und Syrern — ersetzt scheint, ist unerheblich, denn auch bei Mc entbehren es einige Handschriften. Aber BLASS hat für die rec. romana in Lc hinter προβάλωσιν „τὸν καρπόν" eingesetzt. Er kann sich auf cod. D, Marcion (laut Tert. IV 39), Itala und die beiden ältesten Syrer (sin. nach MERX „sobald sie beginnen zu treiben und ihre Früchte geben", cur. nach BÄTHGEN: ὅταν προβ. ἤδη τὸν καρπὸν αὐτῶν) berufen. Allein es ist unmöglich ein Zufall, dass bei denselben Zeugen die Worte βλέποντες ἀφ' ἑαυτῶν vor γινώσκετε fehlen, die ungefähr den gleichen Raum wie τὸν καρπὸν αὐτῶν (so nämlich auch D) ausfüllen; Vulg. liest producunt iam ex se fructum, Ital. a e: cum florient a se. Dass Lc zwischen beiden Lesarten geschwankt hätte, ist natürlich undenkbar. Mischformen sind durch Beeinflussung des einen Textes von Seiten des andern genügend erklärt, wir haben uns zu entscheiden, ob τὸν καρπὸν αὐτῶν oder βλέποντες ἀφ' ἑαυτῶν ursprünglicher erscheint, bezw. welcher von beiden Texten sich leichter als Konjektur erklären würde. Bei der lectio rec. gehört ἀφ' ἑαυτῶν zu γινώσκετε; βλέποντες = beim Erblicken, nämlich des in ὅταν etc. beschriebenen Vorganges, βλέπων ohne Objekt wie 14 29 οἱ θεωροῦντες oder 17 14 καὶ ἰδὼν εἶπεν; ἀφ' ἑαυτῶν von selbst (GROT. nullo monitore), vgl. 12 57 τί . . . ἀφ' ἑαυτῶν οὐ κρίνετε und Joh 18 34 ἀφ' ἑαυτοῦ σὺ τοῦτο λέγεις. Das βλέποντες ist dem γινώσκ. ἀφ' ἑαυτῶν logisch subordiniert (sogar wenn ein ganz schlecht bezeugtes βλέποντες ἀπ' αὐτῶν „an ihnen, den Bäumen" — LUTHER — von Lc herrührte): so braucht Ihr's nur zu sehen, um von selbst d. h. mit absoluter Sicherheit zu erkennen, oder: so ist's selbstverständlich. Ihr wisst, dass der Sommer nahe ist.

Nun ist zuzugestehen, die Worte βλέπ. ἀφ' ἑαυτῶν sind entbehrlich, denn Mc und Mt haben nichts derart; und ein Objekt hinter προβάλωσιν wäre erwünscht. Trotzdem kann ich in dem τὸν καρπὸν αὐτῶν nur eine Verfälschung erblicken. Der Korrektor, der hier βλέποντες ἀφ' ἑαυτῶν in die etwa unleserlich gewordene Zeile einsetzte, hätte ohne Nachahmung einer einzelnen Stelle die Art des Lc glänzend getroffen, während im umgekehrten Falle der

„Sommer“ 30b auch den Gedankenlosen auf Hervorbringung von Früchten brachte. Sodann ist aber das Hervorbringen von Früchten, zumal bei „allen Bäumen“ doch wohl nicht ein Erkennungszeichen für die Nähe des Sommers, sondern dafür, dass man mitten im Sommer steht: um dem Satze jetzt noch einen richtigen Sinn abzugewinnen, müsste man θέρος auf Ernte = θερισμός deuten: im Grunde eine grenzenlose Trivialität. Aber Trivialitäten haben die Abschreiber nie zu entfernen gesucht; dagegen könnte Marcion, der vielleicht den römischen Text nicht blos von Lc 21 30 geschaffen hat, als Hyperpauliner an dem ἀφ' ἑαυτῶν Anstoss genommen haben, falls man bei ihm keinen Lesefehler für möglich hält. Dass er seinen Text willkürlich bearbeitet hat, dürfte sich sogleich bestätigen, wenn er für γινώσκετε — das bei Lc wie bei Mc und Mt hier Indikativ ist, im folgenden Vers kann es eher vgl. μάθετε oder ἴδετε, obwohl nicht notwendig, Imperativ sein — „γινώσκουσιν οἱ ἄνθρωποι“ und für ἐγγὺς ἤδη (oder ἤδη ἐγγὺς nach Einigen wie bei Mc, Mt blos ἐγγὺς) τὸ θέρος ἐστίν einsetzt „τὸ θέρος ἤγγικεν“, was ihm Blass Beides für die romana abnimmt. Das feierlichere ἤγγικεν stammt aber aus 20 28 — sollte Mrci. den Sommer „geistlicher“, gegensätzlich der 28 angekündigten ἀπολύτρωσις entsprechend vgl. Mt 13 30, gefasst haben? —, und dem Dualisten war sehr damit gedient, dass die ὑμεῖς 31 nun von οἱ ἄνθρωποι 30, vgl. 6 22 26 31, scharf geschieden scheinen.

„Ebenso auch Ihr, wenn Ihr dies sich vollziehen sehet, erkennet, dass er nahe vor der Thür ist.“ Mc verrät sich hier deutlich als Quelle von Mt und Lc, letzterer hat mit ihm das γινόμενα hinter ταῦτα gemein, während Mt blos πάντα ταῦτα sagt, dafür erweitert Mt mit Mc das ἐγγύς durch ein ἐπὶ θύραις am Versschluss, das Lc fortlässt. Das γινόμενα lehrt besser als πάντα, dass ein längerer Prozess, nicht das Ereignis eines Augenblicks für das Sehen der Jünger in Betracht kommt, natürlich nicht das Ausschlagen der Zweige 28, aber allerdings im Vorhergehenden bereits Beschriebenes. Die Exegeten wissen meist zu ihren Wünschen passende Stückchen aus Mc 13 als in ταῦτα 29 berücksichtigt anzugeben, falls sie nicht den Mut finden, es auf alles 5—27 Geweissagte zu beziehen. Mit Recht indessen hat man gesagt, dass wenn wie 26 f. der Menschensohn schon in seiner Herrlichkeit erschienen ist und die Auserwählten um sich versammelt hat, es keinerlei Erkennungszeichen für irgend ein Nahesein bedürfe; mit dem ταῦτα müssen vorbereitende Erscheinungen der Endzeit gemeint sein. Aber Mc konnte dem Verstand seiner Leser zutrauen, dass sie den Zusammenhang von 28 f. mit dem Vorigen wohl finden würden: das herrliche Ende ist sicher

(26f.), und auch in dem Schaurigen, das vorhergeht (5—25), braucht Ihr nicht zu verzagen, weil Ihr daran mit Sicherheit das Nahen des jüngsten Tages erkennt. Spezielles hat er bei ταῦτα nicht im Auge, ebensowenig Lc, und erst recht nicht Mt bei πάντα ταῦτα, der da nur betont, dass es ja allerlei auszuhalten geben wird.

Indess was berechtigt uns vom Nahen des jüngsten Tages zu sprechen? Nach Lc ist das, was als nahe erkannt werden soll 31 das Reich Gottes, Mc aber und Mt nennen gar kein Subjekt. Bei Syr sin ist die Uebersetzung „dass ich nahe gekommen bin" der anderen möglichen aber unerträglichen „dass es nahe gekommen ist" vorzuziehen, nur ist das schon Interpretation, nicht blos Uebersetzung. Im griechischen Text könnte das Subjekt nicht willkürlich wie bei NsG.: die Zerstörung Jerusalems, sondern nur aus dem Parallelverse Mc 28 — dann der Sommer — oder aus dem Vorangehenden 26f., wo auch ein Kommen erwähnt wird, — dann der Menschensohn — ergänzt werden. Da mit dem ταῦτα γινόμενα 29a der Blick sich schon so entschieden auf die früheren Bilder gewendet hat, ist ein Herausgreifen des θέρος aus 28 am Schluss von 29 höchst unwahrscheinlich. Der Nahende ist der, von dem die βασιλεία τοῦ θεοῦ unabtrennbar ist, so dass Lc im Grunde gar keine Variante bietet: die „Parusie" ist eben der Moment, wo das Gottesreich über den Trümmern aller übrigen Reiche als einziges und ewiges sich erhebt. Das ἐπὶ θύραις neben ἐγγύς ἐστιν will die tröstliche Wirkung des ἐγγύς mit orakelhaftem Ton noch steigern, wie Artemidor IV 56 neben πλησίον ein ἐγγὺς θυρῶν setzt; an Jc 5 9 ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν wie an Apc 3 20 ἕστηκα ἐπὶ τὴν θύραν mag man erinnern, aber die von Spitta zu Jc 5 9 mit Jes 26 20 f. in Verbindung gebrachten rabbinischen Ideen von der Thür der Busse und dem an die verschlossene Thür anklopfenden Richter sind beiseite zu lassen. Hier klingt nur das nach 26f. gestimmte μαρὰν ἀθά durch, was auch 30—32 bestätigen. Kommen wird der Messias in Kraft und Herrlichkeit 26f.; 28f.: er wird Euch nicht überraschend kommen, 30—32: und wenn ich Euch auch den Tag und die Stunde nicht genau angeben kann, meine Worte stehen fester als Himmel und Erde, und sie lauten: noch dieses Geschlecht wird dies Alles erleben.

Dass die Weissagung nicht eingetroffen ist, hat man natürlich nicht zugeben wollen, zu dem Zweck teils das ταῦτα πάντα vom Fall Jerusalems verstanden und die Nähe der Parusie dann geistlich genommen, das Eine ein Typus des Anderen, teils aber ἡ γενεὰ αὕτη auf das Judenvolk oder auf die Christenheit resp. Christentum und

Kirche oder auf das Menschengeschlecht oder auf die ganze Welt (so Maldonatus, indem er geschickt Himmel und Erde, die nach 31 ja vergehen werden, mit der γενεά, die nur bis zu einem bestimmten Termin nicht vergeht, identifiziert) umgedeutet. Wie gewöhnlich hat der geistliche Eifer nicht bemerkt, dass er dem Dogma zulieb den Herrn schädigt: bei solchen Erklärungen enthält das Wort eine Täuschung der Jünger; es erweckt den Schein einer, wenn auch bedingten, Zeitbestimmung und enthält keine, vielmehr den Hörern gleichgültige Aussagen über die Unausrottbarkeit des Judenvolks, falls nicht gar so gescheite wie, dass die Menschheit und die Welt bis zu ihrem Untergange nicht untergehen oder so seltsame wie, dass die Christenheit bis zur Parusie nicht vergeht, nachher also wohl verschwindet. Alle diese Ausflüchte schneidet schon 29 ab: die anwesenden Jünger (καὶ ὑμεῖς!) sind es, denen Jesus das Sehen der Vorzeichen und das Erkennen der Nähe des letzten Geheimnisses zuweist; das Erkennen wiederum hat nur Wert zur Rüstung für das Erleben. Neuere Theologen arbeiten lieber mit dem Ungeschick der Evangelisten, die bei ihrer Komposition von eschatologischen Reden immerfort Stücke, die die Römerkriegdrangsale behandelten, übel zusammenschweissten mit Worten über die letzten grossen Zeiten; van K. erfreut sich sogar an der in allen drei Synoptikern entstandenen Verwirrung, weil sie gegenüber der ungläubigen Kritik den sicheren Beweis liefere, dass Jene vor der Zerstörung von Jerusalem geschrieben hätten; nachher hätte Niemand mehr dies Ereignis mit der allgemeinen letzten Weltnot vermischen können. Das Sichere ist in Wirklichkeit, dass solche Verwirrung nicht erst Zeitgenossen der jüdischen Katastrophe und nach 70 erzeugt haben, die späteren Evangelisten haben sie in ihren Quellen schon vorgefunden; und wie viele Spuren immerhin die erlebten Greuel des jüdischen Krieges einerseits und andrerseits der Wortlaut sonstiger apokalyptischer Schilderungen von den letzten Dingen in den eschatologischen Reden unserer Synoptiker zurückgelassen haben mögen, die Hauptsache geht eben auf Jesus zurück. Die Abrechnung Gottes mit Israel war ihm nur ein Punkt in der grossen Abrechnung mit der Menschheit, die vollzogen sein musste, ehe seine Ideale sich verwirklichen konnten; und da er nicht als ein Mystiker von seinen Idealen zu träumen sich begnügte, sondern mit ihnen lebte, arbeitete, sie auch schon wie mit Händen greifbar vor sich sah, musste er Beides, Zerstörung und Heil von der nächsten Zukunft erwarten; was er eine Zeit lang vielleicht selber noch an der Spitze seiner Getreuen bis zum seligen Ende durchzukämpfen gedacht hatte, das mussten, nachdem sein Tod ihm

gewiss geworden, die Jünger durchmachen, um nach bestandener Probe sich mit ihm, dem Wiederkehrenden, zu vereinigen. Das Wort Mc 13 2: „Nicht ein Stein vom Tempel wird auf dem andern bleiben“ ist so echt wie 14 25 das vom Neutrinken des Weins im Reiche Gottes und 9 1: Es sind einige von denen, so hier stehen, die werden den Tod nicht schmecken, bis sie das Reich Gottes sehen gekommen in Kraft. Eine Kombination dieser Jesusgedanken mit den allgemein jüdischen Vorstellungen von den Wehen der Endzeit ergab den Kern dessen, was Mc 13 und die Parallelen enthalten; wenn Vieles, was sich nicht so erfüllt hat, wie Jesus hoffte, doch in unsern Evangelien steht, so beweist das nur, wie fest jene Worte in den Herzen der Gläubigen hafteten, dass die Evangelisten sie gar nicht übergehen konnten: über die Verlegenheiten, die die widersprechende Erfahrung schuf, half man sich durch Deutung hinweg, nicht durch Streichung.

Auch unser Gleichnis gehört zu jenen Resten. Späteren konnte es schon darum nichts nützen, weil sie immer im Streit lagen, ob das Sehen schon vorüber sei oder erst bevorstände, daher das Erkennen der Nähe übel bestellt blieb. Seinen Jüngern aber vor dem Abschied das Herz zu stärken, ist Jesu mit solchem Worte gewiss gelungen, zumal sie genauer als Mc — der uns mit dem Menschensohn 26 vielleicht irreführt — wussten, wessen Nahesein sie so sicher erkennen könnten und was sie davor würden zu sehen haben. Dass er sie alsdann verlassen haben wird, ist eine der Voraussetzungen des Wortes, aber nicht Todesangst quält ihn, sondern bis zur Wiedervereinigung mit ihnen im Gottesreich möchte er sie mit Rat und Trost ausstatten, und er weiss sich dazu im Stande. Ein Ton der edelsten Heiterkeit ist der unsers Gleichnisses, alle Schulmeisterei ist von vornherein ausgeschlossen.

Geradeso wie man am Ausschlagen der Zweige eines Feigenbaums das Nahen des Sommers erkennt, geradeso sollt Ihr an dem Eintreten „dieser“ Ereignisse die Nähe des Unaussprechlichen erkennen. Das tertium comparationis ist die unverbrüchliche Sicherheit, mit der gewisse Vorzeichen einer Sache, Vorboten, die jemand sendet, die Nähe des Betreffenden selber wissen lassen, — weiter nichts. Hier haben auch die alten Allegoristen meistens sich begnügt mit der von Jesus selber gegebenen Deutung und, dem οὕτως καί gemäss, 29 als ein Zweites neben 28, nicht dasselbe wie 28 (nur etwa dort bildlich, hier unbildlich), anerkannt. Das ταῦτα γινόμενα war, da es vorwiegend Grausiges umfasste, gar zu schlecht geeignet, dem Saftigwerden und Blättertreiben eines Baumes

gleichgesetzt oder auch nur damit verglichen zu werden; speziell den Feigenbaum zum Bilde der Kirche zu machen hat nur die Phantasie vermocht, die in 29 vorher eine Kirche hineingezaubert hatte. Und die Aehnlichkeit zwischen dem Sommer 28 und dem ebenso nahenden Ungenannten 29 wird doch auch erst durch problematische Zwischengedanken vermittelt. Der Blick auf eine grünende Feige am Weg wird Jesus zur Wahl gerade dieses Gleichniswortes veranlasst haben, nicht die trockne Reflexion darüber, dass die Parusie eine Art von Ernte darstelle. Auch sonst passte die Feige am besten, weil sie in Palästina der verbreitetste von den Bäumen ist, die ihr Laub im Winter verlieren, den φυλλοῤῥοοῦντα, wozu keineswegs πάντα τὰ δένδρα gehören; dazu mochte kommen, dass, wie Opus imperfectum richtig bemerkt: ficus, quia pene post omnes arbores vernat, difficile post ficum frigus intervenit. Wenn sich in Palästina die Feigen belauben — nach einer Glosse im babylonischen Talmud bei J. Lightfoot geschieht das im Nisan —, so ist der Winter definitiv vorbei, vgl. Cant 2 13.

Hieronymus hat hier in charakteristischer Weise bei scheinbar korrekter Auslegung die Spitze des Gleichnisses umgebogen: — ita, cum haec omnia quae scripta sunt videritis, nolite putare iam adesse consummationem mundi sed quasi prooemia et praecursores quosdam venire, als ob ἐγγύς ἐστιν in 28 oder 29 heissen könnte: blos erst nahe, noch keineswegs da! Ehrlicher verfährt da Hilarius, der zu Mt 32 einfach erklärt: longe alia natura et aestatis et arboris est. Der Feigenbaum schwelle zu Beginn des Frühlings, von da bis zum Sommer vergehe noch eine beträchtliche Zeit. Deshalb, schliesst er, kann Jesus hier nicht vom Baum reden, sondern die Feigenblätter sind die, die einst Adam's Gewissen bedeckten, der Feigenzweig ist der Antichrist, diaboli filius peccati portio (darum nur „Zweig"), und wenn dessen Blütezeit durch den Hochstand alles Sündhaften kenntlich wird, ist der Tag des Gerichts, die Hitze des ewigen Feuers nahe. Dieser Einwand erledigt sich sehr einfach. Die beiden Abendländer waren gewohnt mit vier Jahreszeiten zu rechnen, und wer einen dreimonatlichen Frühling einem ebenso langen Sommer vorangehen lässt, mag die Nähe des Sommers Mc 28 problematisch finden; der Palästinenser Jesus aber unterscheidet für gewöhnlich nur zwei Jahreszeiten, Winter und Sommer, und für seine Anschauung ist die Wahrheit von 28 unangreifbar. Zwar dient das Gleichnis hier weniger zur Begründung als zur Demonstration; der Grad von Erkenntnissicherheit für 29 wird durch 28 lebendig und jedem verständlich beschrieben; doch liegt auch hier ein beweisendes

Moment mit ein: wenn Ihr den Sommer erst an den Feigen wirksam seht, werdet Ihr ihn bald auch an Euch selber verspüren, ebenso, wenn Ihr die Kräfte der neuen Weltzeit an den ταῦτα γινόμενα bemerkt, werdet Ihr sie bald auch an Euch selber in vollem Glanz erkennen. In der Natur wie in der Weltgeschichte die gleiche Notwendigkeit, mit der auf die Vorhut die Haupttruppe, auf das Vorspiel die Symphonie folgt. Aber das ist Ergebnis einer nachträglichen Reflexion; Jesu kam es, als er das Gleichnis vom Feigenbaum sprach, nur darauf an, den Jüngern klar zu machen, dass es für sie ein sicheres Vorhererkennen auch der letzten Dinge gebe, wenn sie nur ihre Augen gegen die Vorzeichen nicht verschlössen: Lc mit seinem βλέποντες ἀφ' ἑαυτῶν vor γινώσκετε hat die Tendenz der παραβολή so angemessen unterstützt wie durch den ihm eigentümlichen 28, den er hinter die Ankündigung von der glorreichen Parusie des Menschensohnes 27 (= Mc 13 26 Mt 24 30) und vor das Feigenbaumgleichnis einschiebt: ἀρχομένων δὲ τούτων γίνεσθαι, wenn dies anfängt zu geschehen, — kluge Interpretation des ταῦτα γινόμενα Mc 29 Lc 31, durch Marcion (Blass) τούτων δὲ γινομένων pedantisch verwischt — ἀνακύψατε καὶ ἐπάρατε τὰς κεφαλὰς (ὑμῶν) d. h. lasst es am Sehen und am Erkennen Eurerseits ja nicht fehlen, διότι (ἐγγίζει oder) ἤγγικεν ἡ ἀπολύτρωσις ὑμῶν, natürlich weil dann, nicht heute, Eure Erlösung nahe ist, so nahe wie der Sommer bei Belaubung der Feigen. Und nur die Verblendung kann verkennen, dass für Lc diese ἀπολύτρωσις ὑμῶν identisch ist mit dem Gottesreich 31 wie mit dem Kommen des Menschensohnes 27: schrecklich ist dessen Kommen, furchtbar „jener Tag" — der nach Mc Mt nicht einmal vom Sohn genau datirt werden kann, nach Lc 34f., was wenigstens ein Schweigen des Sohnes über das Datum voraussetzt, eventuell αἰφνίδιος ὡς παγίς die Jünger überfallen könnte — nur für die Erdenbewohner, die nicht gerüstet sind hinzutreten vor des Menschen Sohn.

2. Von dem zur Arbeit jederzeit verpflichteten Sklaven. Lc 17 7–10.

Zwischen das Wort von der Wunderkraft echten Glaubens (17 5f.) und die Geschichte von den zehn Aussätzigen eingeklemmt bietet allein Lc dies Gleichnis, das sowohl nach vorn wie nach hinten nur künstlich in Zusammenhang gebracht werden kann. Für den Evangelisten oder seine Quelle mögen verbindende Gedanken von 5f. über 7—10 zu 11—19 hingeleitet haben, wir dürfen auf solche, da sie im Dunkeln liegen, bei der Erklärung unseres Stückes nie rekurrieren.

„Wer von Euch, der einen Sklaven mit Pflügen oder Weiden beschäftigt hat, wird zu ihm, wenn er vom Feld heimkommt, sagen: Gehe nun sogleich hin und setze Dich zu Tisch, statt vielmehr zu ihm zu sagen: Rüste meine Mahlzeit zu und schürze Dich und bediene mich, bis ich gegessen und getrunken habe, darnach magst dann Du essen und trinken? Ist er dem Sklaven etwa dankbar, weil der die Aufträge erfüllt hat?" τίς δὲ ἐξ ὑμῶν δοῦλον ἔχων beginnt Lucas, vgl. 11 5—11 12 25 14 28. Das τίς δὲ ἔχων [ὑμῶν] δοῦλον bei BLASS ist nur ein Konglomerat von Fehlern. Mit ἀροτριᾷν ἢ ποιμαίνειν ist die gewöhnliche, die Hauptbeschäftigung des Sklaven genannt, dazu hat ihn der Herr, dass er ihm den Acker pflüge (das ἄροτρον handhabe, vgl. 9 62) oder zu anderer Jahreszeit das Vieh weide — ob oves oder boves, mag den Uebersetzern anheimgestellt bleiben. „ὃς εἰςελθόντι ἐκ τοῦ ἀγροῦ." Wegen des ὅς, das nur einige Zeugen aus Bequemlichkeit fortgelassen haben, muss im τίς-Satz ein Prädikat ἐστίν ergänzt werden, vgl. Act 19 35 τίς ἐστιν ἀνθρώπων ὃς οὐ γινώσκει. εἰςέρχεσθαι ἐκ τοῦ ἀγροῦ hinein ins Dorf und Haus, wie Gen 30 16 εἰςῆλθεν Ἰακὼβ ἐξ ἀγροῦ ἑσπέρας; hier der Artikel bei ἀγροῦ, weil das Feld in dem ἀροτρ. ἢ ποιμ. ja schon indirekt erwähnt war. ἐρεῖ αὐτῷ, das pleonastische αὐτῷ eben weil entbehrlich hie und da übergangen, um so gewisser echt; ἐρεῖ logisches Futurum wie 11 5 τίς ἕξει. „εὐθέως παρελθὼν ἀνάπεσε", εὐθέως nicht zu ἐρεῖ, sondern zum Folgenden zu ziehen; in μετὰ ταῦτα 8 hat es einen schönen Gegensatz. VAN K.'s Einwand, dann wäre zu erwarten παρελθὼν εὐθέως ἀνάπ., erledigt sich durch Mt 4 20 22 26 49 27 48 I Mcc 11 22. ἀναπίπτειν zum Zweck des Essens wie 14 10 (vgl. Tob 2 1 ἀνέπεσα τοῦ φαγεῖν, 7 9 ℵ ἀνέπεσαν δειπνῆσαι), παρελθὼν ohne Betonung des „vorbei" wie Exod 3 3 παρ. ὄψομαι τὸ ὅραμα oder Sir 29 26 πάρελθε, πάροικε, κόσμησον τράπεζαν. Solche kleinen direkten Reden wie hier und 8 10 sind für den Stil der lucanischen Gleichnisse charakteristisch. Der Sklave kommt müde und hungrig heim, ihm wäre eine Aufforderung, sogleich sich auszuruhen und zu sättigen, allerdings willkommen. Aber sie erfolgt nicht; der rhetorischen Frage 7, die das Nichtwirkliche umschreibt (dem Sinne nach so viel wie μὴ ἐρεῖ τις;), wird eine andere gegenübergestellt, die das Wirkliche enthält, darum οὐχὶ ἐρεῖ αὐτῷ; den Gegensatz markiert noch ein ἀλλὰ vor οὐχὶ (wofür Clem. Al. oft οὐχὶ δέ schreibt, z. B. Strom. III 4 31), deutsch = sondern, nicht wahr, er sagt zu ihm: Rüste, 22 8 f. τὸ πάσχα, hier die Abendmahlzeit; τί δειπνήσω (korrekter wäre ὅ τι δειπνήσω, vgl. Act 25 26 ὅπως σχῶ τί γράψω). Und auch mit der Herstellung des Abendessens für den Herrn ist des Sklaven Tages-

arbeit nicht vollendet: καὶ περιζωσάμενος διακόνει μοι. διακονεῖν vom Bedienen, Aufwarten bei Tische auch 22 27, wo ὁ ἀνακείμενος und ὁ διακονῶν verglichen werden; man beachte auch das Präsens διακόνει. Das περιζώννυσθαι, ein Aufschürzen der auf der Strasse lang getragenen Kleider vgl. Joh 13 4, ist dazu erforderlich, vgl. Philo de sacrif. Abel. (17) 63: Exod 12 11 würden aufgeschürzte Lenden verlangt, d. h. Bereitschaft πρὸς ὑπηρεσίαν; nach Test. Benj. 2 wurde dem als Sklaven verkauften Benjamin von einem der Ismaeliter sein χιτών ausgezogen, dafür ein περίζωμα gegeben; und Philo de vit. cont. 9 heisst es von den Therapeuten, dass dort die bei Tisch Aufwartenden — eben im Unterschied von allem sonstigen Brauch — ἄζωστοι καὶ καθειμένοι τοὺς χιτωνίσκους (mit heruntergelassenen Röcken) eintreten, damit bei ihren Gastmahlen keine Spur von δουλοπρεπὲς σχῆμα übrig bleibe. Der Dienst dauert, bis (ἕως c. conj. ohne ἄν und ohne οὗ oder ὅτου wie 22 34) der Herr mit der ganzen Mahlzeit fertig ist (ἐσθίειν καὶ πίνειν wie 5 30 33 7 33 f. 10 7 12 29 45 13 26), καὶ μετὰ ταῦτα, vgl. 18 4, wenn ich Dich nicht mehr brauche, magst Du (auch Du des Syr[cur] ist erleichternd, ebenso wohl die Stellung des σύ schon hinter φάγεσαι [D] statt erst hinter πίεσαι) essen und trinken; φάγεσαι, πίεσαι hellenistische Futurformen wie Ruth 2 9 14. — Unverbunden wird 9 noch eine rhetorische Frage angefügt: μὴ ἔχει χάριν τῷ δούλῳ: das Subjekt bleibt der τίς 7, der ist natürlich nicht weiter dem Sklaven dankbar dafür, dass (ὅτι nach χάριν ἔχειν wie I Tim 1 12) er die Aufträge ausgeführt hat. χάριν ἔχειν τινί, angeblich Latinismus, auch bei Epictet IV 7 9, mit ὅτι-Satz III 5 10. Ob bei τὰ διαταχθέντα noch αὐτῷ gestanden hat? Es sieht eher wie ein Zusatz aus, veranlasst durch τὰ διαταχθέντα ὑμῖν in 10. διατάσσειν oder med. c. dat. ist ein dem Lc geläufiger Ausdruck, z. B. 3 13 Act 23 31. Diese „Aufträge" kann man auf die Tagesarbeit draussen beschränken, dann wäre 9 eine Art Begründung für die neuen Aufträge, die 8 noch folgten. Natürlicher ist wohl und für 10 eine weit bessere Vorbereitung, wenn 9 die innere Stellung des Herrn zu seinem Sklaven, wie sie nach Erfüllung auch der Befehle von 8 so gewiss wie vorher schon beschaffen ist, neben den Anforderungen, die er reichlich stellt, beleuchtet; 7 8: der Herr nutzt die Kraft seines Sklaven aus, solange es ihm gefällt; 9: niemals entsteht dadurch bei ihm etwas wie ein Gefühl der Dankbarkeit. Wenn in Syr[sin] 9a lautet: Lässt etwa dieser Sklave seine Seele ein Wohlgefallen empfangen (nach Merx etwa = rechnet er sich das hoch an, ich glaube = fühlt er sich da als Wohlthäter), so könnte der Uebersetzer statt τῷ δούλῳ (ἐκείνῳ) in seiner Vorlage einen

Nominativ gefunden haben. Vielleicht aber hat auch erst er die „Emendation“ vorgenommen, deren Motiv auf der Hand liegt: der Sklave soll an Stelle des Hausherrn in den Vordergrund geschoben werden, weil ja in 10 von einem Herrn gar nicht die Rede ist, vielmehr nur die Haltung des Sklaven als Unterlage für eine Mahnung benutzt wird. Der Thatsache, dass der Sklave seinem Herrn die Dienste ὀφείλει, nicht χαρίζεται, soll scharf herausgehoben werden: zur Antithese von χαρίζ. — ὀφείλειν τινί τι vgl. Chrysost. hom. 51 in Mt 15 5. Also im Interesse der Konformierung beider Gleichnishälften hat man den Gedanken in 9 verschoben; Jesus liebt, was die lucanischen παραβολαί am deutlichsten zeigen, keineswegs solche buchstäbliche Gleichförmigkeit. Das τίς ἐξ ὑμῶν δοῦλον ἔχων bleibt für die ganze erste Hälfte massgebend; die Folgerung, dass der Sklave gar keine andere Haltung von Seiten des Herrn erwartet, zog jeder verständige Hörer zwischen 9 und 10 ohne Nachhülfe. — Schwieriger ist zu entscheiden, ob am Schlusse von 9 οὐ δοκῶ mit der Mehrzahl der abendländischen und fast allen späteren orientalischen Zeugen für echt zu halten ist. δοκεῖν = meinen, glauben wie 12 40 51; οὐ am natürlichsten als „Nein“ wie Mt 13 29, δοκῶ dahinter eingeschoben = „meine, dächte ich“ (vgl. Epictet II 19 7); eine μείωσις = wahrhaftig nicht! Diese überflüssige Antwort auf die Frage μὴ ἔχει χάριν wird noch von B. Weiss und Godet verteidigt, das folgende οὕτω soll ihre Fortlassung „ohne Zweifel“ veranlasst haben; ein ordentliches Motiv für die Einschiebung zwei solcher Worte ist schwer aufzutreiben. Andrerseits fehlen sie gerade in den besten Zeugen (auch Syr sin cur), und haben in all den Gleichnisfragen der Evangelien keine Analogie (Lc 20 16 liegt ganz anders); sie stellen „eigentlich eine uralte“ Reflexion dar (Stockmeyer) und werden also als Glosse zu streichen sein; vielleicht neben der Emendation des Syrers die letzte Spur eines Kampfes, den die alte Kirche um die Wahrheit von 9 zu führen hatte.

Ehe wir die Applikation 10 ins Auge fassen, muss zur Abwehr der ungehörigen Erwägungen, die seit Alters, hier aber besonders stark seit der Reformation im Interesse von 10 bereits über 7—9 ergangen sind, nachdrücklichst betont werden, dass hier jedes Wort, so wie es lautet, verstanden werden muss, dann aber auch keinerlei Bedenken veranlasst. Den δοῦλος wollen die Jesuiten Mald. und Corder., aber auch Grot., durchaus als Tagelöhner, der seinen Kontrakt zu halten hat, fassen, während Calvin, aus entgegengesetzten Interessen, den Charakter des einfach rechtlosen Leibeigenen hervorhebt. Wir werden Calvin beistimmen; ein Tagelöhner,

der auf dem Felde arbeitet und dann noch kontraktgemäss beim Abendessen aufwartet, wäre ein seltsames Ding. Dass unter den ὑμεῖς 7 sich Besitzer von Sklaven finden sollten, hat furchtbar aufgeregt; weil die armen Zwölfe sicher keine hatten, schliesst noch Plumm., dass die Worte an eine gemischte Zuhörerschaft von bemittelten Personen gerichtet gewesen sind, also — fügen Andere bei — mit 5f. nicht zusammengehören. van Oosterzee freut sich wenigstens für die Zebedaiden, Andere für Bartholomäus, solchen Besitz wahrscheinlich nennen zu können (vgl. Mc 1 20); Stier, Stockm. fassen ἐξ ὑμῶν = unter Euch Menschen. Nun ist wohl klar, dass es sich um ziemlich kleine Verhältnisse handelt; ein vermögender Herr benutzte nicht ein und denselben Sklaven für Feldarbeit und Bedienung im Hause. Mit dem τίς ἐξ ὑμῶν δοῦλον ἔχων ist aber für die Gefragten so wenig der Besitz eines Sklaven vorausgesetzt wie 14 28 mit τίς ἐξ ὑμῶν θέλων πύργον οἰκοδομῆσαι die Absicht eines Turmbaus, nur die Fähigkeit des Urteils über solche Verhältnisse: sollten Jesu Jünger die weniger als andere Hörerschaaren besessen haben? — Weiter aber, wenn man auch zu dem Sklaven haltenden Jünger die Augen zudrückte, fand man doch, wo nicht schon in 8 arge Rücksichtslosigkeit, so in 9 unerträglich, dass jede Dankespflicht gegenüber einem Sklaven aufgehoben sein sollte. Da erschien ja Seneca christlicher, der de beneficiis III 17f. gegenüber dem Vorurteil, ein Sklave, der alles thun müsse, könne niemals sich ein Verdienst erwerben, so energisch die These vertritt, auch der Sklave kann seinem Herrn Wohlthaten erweisen und sich also dessen Dank verdienen! Die Ausreden für 9 bei denen, die nicht mehr wie Syr[sin] am Texte ändern dürfen, sind lehrreich: van K. meint, χάριν ἔχειν bedeute auch „Dank sagen"; der Herr könne einem gehorsamen Sklaven wohl in seinem Herzen Dank wissen, aber er werde ihm den Dank deshalb noch nicht aussprechen; Mald. und Grot. fanden χάρις hier emphatisch gebraucht: er wird ihm zwar den vereinbarten Lohn bezahlen, aber keinen Gnadenzuschuss. Mit mehr oder weniger Kühnheit wurde das ἐποίησεν τὰ διαταχθέντα ins Gegenteil verwandelt, er habe es widerwillig, äusserlich, ohne eigenes Interesse für die Angelegenheiten seines Herrn ausgeführt; Mald. und Grot. sogar: er hat gerade nur das Befohlene gethan, während ein Handeln ἐν ἁπλότητι καρδίας auch ein ὑπερβαίνειν τὰ ἐπιτάγματα ermögliche. Mit besserem Schein des Rechts berief man sich auf Lc 12 37, wo uns ein ganz anderes Bild entrollt wird: ein Herr hat die Sklaven treu wachend gefunden, feierlich versichert da Jesus, ὅτι περιζώσεται καὶ ἀνακλινεῖ αὐτοὺς καὶ παρελθὼν διακονήσει αὐτοῖς;

die Gleichheit der Ausdrücke macht hier den Gegensatz in der Haltung des Herrn zu 17 8f. ja unverkennbar. Allein der Herr (12 37), mit dem wir unten uns zu beschäftigen haben werden, verfährt doch ungewöhnlich: nicht das ist zur Ausgleichung mit VAN K. heranzuziehen, dass Lc 12 Hausbedienstete, die ihres Herrn Vertrauen und Gunst besitzen, Lc 17 „gemeine“, nur für Werktagsarbeit verwendbare, Sklaven in Betracht kommen — dieser Unterschied ist lediglich eingetragen —, sondern Lc 12 schildert das Verhalten des wiederkehrenden Christus zu seinen Dienern, Lc 17 7—9 die gemeinübliche Stellung eines Herrn von damals zu seinen Sklaven. So wenig wie Jesus das Kriegeführen und Türmebauen in 14 28 ff. als unter seinen Freunden erwünscht bezeichnet, so wenig braucht er das Sklavenhalten und die Behandlung der Sklaven wie die einer rechtlosen Sache in 17 7—9 zu empfehlen; die moralisierende Kleingeisterei, die hier an dem klaren Wortverstand herumzupft, ist eben ganz unangebracht, weil das, was sein soll, erst in 10 zu Worte kommt, in 7—9 dagegen das, was ist. Das Gleichnis wäre spottschlecht, wenn es sich auf ein Verhältnis zwischen Herrn und Sklaven beriefe, wie es nach Jesu Idealen einst sich gestalten würde: sollte die Vorschrift 10 jeden Widerspruch ausschliessen, so musste sie sich gründen auf allgemein anerkannte Thatsachen wie 7—9. Der Jesus, der 7—9 spricht, ist nicht der Ethiker, sondern der Menschenkenner, der die Dinge beschreibt, wie sie damals waren, ohne Sentimentalität, auch ohne Uebertreibung des Sklavenelends. Zudem hat er sich zum Reformator unhaltbarer Rechtsinstitute nicht berufen gefunden, und weil seine Ideale höher als die stoischen lagen, konnte er sogar ohne Wehmut solch einen Sklaven beschreiben, dem immer nur Aufträge zu Teil werden, nie Dank.

Ernsterer Anlass zur Beanstandung wäre da, wenn der Herr in 7—9 Gott, der Sklave den Christen vorstellte. Aber das οὕτως καὶ ὑμεῖς 10 lässt diese Missdeutung, die sogar die Alten fast alle vermieden haben, nicht zu; die ὑμεῖς sind eben Andere als der Sklave, von dessen Behandlung 7—9 berichteten; und wenn schon die dem Sklaven gegebenen Aufträge 9 mehr als das Pflügen oder Weiden oder Bedienen eines Tages umfassen, so wird es geschmacklos, den ὑμεῖς 10 nun doch eine Art von Pflügen, nämlich das eigene Fleisch (CYRILL), von Weiden, nämlich einander in der Gemeinde, vgl. I Tim 3 5, und dgl. anzudichten. W a s v e r g l i c h e n w i r d, i s t d a s V e r h ä l t n i s e i n e s J ü n g e r s z u G o t t m i t d e m e i n e s S k l a v e n z u s e i n e m H e r r n: was einem hier selbstverständlich erscheint — nämlich, dass der Sklave alles ihm Aufgetragene ohne Anspruch

auf Dank ausführt —, das ist unter ähnlichen Voraussetzungen dort, im religiösen Leben, auch das allein Normale.

10: Ebenso müsst auch Ihr, wenn Ihr alles Euch Aufgetragene gethan habt, sprechen: Wir sind (unnütze) Knechte; nur was wir zu thun verpflichtet waren, haben wir gethan. ὅταν ποιήσητε . . . λέγετε genau wie 21 31 ὅταν ἴδητε . . . γινώσκετε; in ὅταν ist hier weniger das zeitliche als das konditionale Moment von Bedeutung: die Möglichkeit solches Thuns, mit andern Worten das Vorhandensein von „Gerechten" steht dem Redenden, und sicher nicht blos als vielleicht das Resultat eines langen Lebens, ausser Frage; das λέγετε wird nicht für die Sterbestunde, sondern zur regelmässigen Nachachtung eingeprägt; die Fälle, wo einer einen Auftrag gut ausgeführt zu haben sich stolz bewusst wird, wollte Jesus gewiss nicht ausgeschlossen wissen, selbst wenn Lc an die Stunde der Abrechnung im jüngsten Gericht denken sollte; mit Recht beschwert sich die katholische Exegese darüber, wenn Protestanten bis heute sowohl bei dem Sklaven wie insbesondere bei den ὑμεῖς heraussspüren, dass man nicht einmal seine Pflicht erfüllen könne. Als Objekt zu ποιήσητε statuiert Blass nach D für die romana: ὅσα λέγω statt des fast von allen griechischen Mss. vertretenen πάντα τὰ διαταχθέντα (διατεταγμένα blos bei gelegentlicher Anführung) ὑμῖν. Das πάντα lässt Syr[sin] fort, wieder beschränken sich Chrys. und Basil. von Seleuc. hom. 35 auf blosses πάντα, Hieron. ep. 133 6 auf omnia; auch omnia haec ist von Orig. lat. und Cypr. ep. 33 2 bezeugt. Nun könnte ja τὰ διαταχθέντα ὑμῖν Konformation nach 9 sein, aber wenn so offenbar korrupte Lesarten wie blosses πάντα (πάντα ταῦτα) früh umliefen, wird trotz A. Resch, der für Uebersetzungsvarianten aus dem Urtext כל אשר אמרתי stimmt, ὅσα λέγω (ὑμῖν) nur ein Versuch sein, für πάντα einen christlichen Ersatz zu schaffen, wohl beeinflusst von Mt 5 19 f. 22 ff., Joh 15 14 f., vor allem von Lc 6 46 (ποιεῖτε ἃ λέγω). Alle Beschränkungen dieses πάντα τὰ διατ. ὑ. z. B. auf den Inhalt der 10 Gebote (Mald.) oder auf die Grundpflichten des äusseren Lebens (Grot.) sind abzuweisen; hier consilia evangelica den praecepta gegenüberzurücken, um für opera supererogationis Platz zu schaffen, ist eine grobe Vergewaltigung des Textes; unbekümmert um solche Unterscheidungen, die ihr Alter (Hermas Sim. V 2) nicht ehrwürdiger macht, verlangt Lc 17 10 von dem Meister in opera supererogationis wie von dem, der die 10 Gebote erfüllt, das gleiche Bekenntnis, die gleich entschiedene Absage an alle eitle Selbstzufriedenheit. Für λέγετε ὅτι = 5 36 ist ἐρεῖτε bei Blass um des unmittelbar vorangehenden λέγω willen nötig geworden. Die Gesinnung, die Jesus bei seinen Jün-

gern wünscht, zeichnet er lebendig durch ein sie charakterisierendes Wort: der Sklave 7—9 würde durch ein ähnliches Wort eine ähnliche Auffassung seiner Stellung zu seinem Herrn vermerkt haben, wenn er je aus der Rolle des Objekts heraussträte. „Knechte sind wir“ d. h. blos δοῦλοι und, was damit zusammenhängt, nur, was wir zu thun verpflichtet waren, haben wir gethan, sodass von einem Anspruch auf Dank nicht die Rede sein kann, so wenig wie in dem Fall 9. ὀφείλειν wie Rm 15 1 27 von sittlicher Verpflichtung; der Inhalt der διαταχθέντα wird dadurch als ein ethisch begründeter anerkannt; an widrigen Zwang, an ein Gehorchen aus Furcht vor Strafe, lässt ὠφείλομεν gerade nicht denken. Ueber die Tendenz des Gleichnisses bleibt bei diesem Schlussworte kein Zweifel, gleichviel aus welchem Anlass es Jesus gesprochen haben mag; im Gegensatz zu der Lohnsucht und dem Dünkel, der sich bei den „Frommen“ und „Gerechten“ nicht blos unter den Pharisäern, sondern allerwärts so leicht einstellt, schärft Jesus seinen Jüngern ein, dass auch der Beste nie mehr als seine Pflicht thun kann, dass er also ebensowenig Ansprüche auf Dank von Seiten Gottes erheben darf, wie ein zu jedem Dienst williger Sklave solche gegenüber seinem Herrn erhebt.

Indess der Anfang der Rede scheint nach den darüber geführten Debatten grenzenlos vieldeutig: δοῦλοι ἀχρεῖοί ἐσμεν. Warum sollen sich die Jünger unnütz oder gar nichtsnutzig (Mt 25 30 τὸν ἀχρεῖον δοῦλον entsprechend 26 πονηρὲ δοῦλε καὶ ὀκνηρέ) nennen? Ist denn der δοῦλος 7—9 seinem Herrn nicht nützlich? Und wenn der mit gutem Grunde nicht als ἀχρεῖος δοῦλος angeredet wird, wie können die Jünger aufgefordert werden, unter gleichen Verhältnissen sich dies Prädikat beizulegen? Die feinsinnigste Lösung giebt BENGEL: miser est, quem Dominus servum inutilem appellat (Mt 25 30): beatus, qui se ipse. Aber er begnügt sich doch wieder nicht damit, einen blossen Ausdruck echter Demut und Bescheidenheit in dem ἀχρεῖος zu finden, die Wahrhaftigkeit soll über der Demut nicht zu kurz kommen; und so belehrt er uns, es gehöre schon zum Wesen des Sklaven, ἀχρεῖος zu sein, vor allem aber seien wir Gläubigen ἀχρεῖοι, denn wir könnten uns selber nichts nützen, und auch Gotte, dem absolut bedürfnislosen, nichts. Der letzte Gedanke hat in der alten Litteratur viele Parallelen, die merkwürdigste bei Philo Quod deter. pot. insid. sol. (16), 56: für Lc 10 ist er so wenig wie die anderen brauchbar, weil die Fortsetzung ὃ ὠφείλομεν etc., wie vollends 7—9, nichts von solchen Reflexionen durchschauen lässt. Die Fassung von ἀχρεῖος: zwar nicht schädlich, aber doch auch nicht positiv

nützlich, weil χρεία erst durch Leistungen gestiftet würde, die über die Grenze des Geschuldeten hinaus liegen (MEYER, B. WEISS), verwechselt wieder Nutzen und Verdienst; und die vielen anders klingenden, aber im Grunde ebenso blos die Verlegenheit verhüllenden Paraphrasen haben einige Ausleger veranlasst, den Knoten zu zerhauen und einen sittlichen Mangel zu konstatieren. GROT. findet nur die servile Art der Pflichterfüllung gezeichnet — die sollte Jesus seinen Jüngern mit λέγετε ans Herz legen! —; STOCKM. trägt neben ἀχρεῖοι (und deshalb denn auch hinter 9 Entsprechendes) den Gedanken ein: wenn Ihr glaubt, Euch fernerer Pflichterfüllung hochmütig weigern zu können, statt immer zu neuer Arbeit bereit zu sein — um von dem Impv. λέγετε zu schweigen, eine Limitation, die durch keine Berufung auf 14 26 glaubhaft wird, denn zwischen hyperbolischer Ausdrucksweise und Weglassung des entscheidenden Gedankens ist ein grosser Unterschied. J. WEISS traut sogar, allerdings nur dem Pauliner Lc, nicht Jesu selber, die auf Rm 4 4 f. gegründete Betrachtung zu: „Das Thun von Pflichtwerken ist an sich, weil (?) es auf Lohn rechnet, verkehrt und schädlich“, — aber wem wird dieser Hyperpaulinismus bei dem sonst so sanft paulinisirenden Lc einleuchten?

So konnte es denn wie eine Erlösung erscheinen, als BLASS auf Grund des Syr sin und unter Hinweis auf die schwankende Stellung, die das Wort in den alten Texten hat, ἀχρεῖοι bei δοῦλοι als aus Mt 25 30 interpoliert strich. MERX, der ihm S. 245 ff. seiner Uebersetzung des alten Syrers sehr lebhaft beistimmt, ist vorsichtig genug, von Mt 25 30 nicht zu reden; denn wie jemand bei Lc 17 10 an den faulen Knecht Mt 25 30 sollte erinnert worden sein, so stark, dass er dessen Epitheton ἀχρεῖος hier schmerzlich vermisste, ist mehr als ein Rätsel. MERX vermutet als Grund für die allgemein rezipierte Interpolation „den pseudoasketischen Zug“, der auch Mt 5 22 aus dem Zornverbot das „grundlos“, εἰκῇ, beseitigt hat. Der ganze Sinn der Parabel wird nach ihm durch ἀχρεῖοι verkehrt; sie besagt, dass bei voller Pflichterfüllung des Sklaven weder dieser Dank zu fordern noch der Herr zu danken hat: nimmermehr sei aber überflüssig oder unbrauchbar, wer notwendige Dinge thut. Sollte nun Jesus die Parabel mit „unnütz“ falsch gebildet haben, so dass ihm der Schreiber von Syr sin das Konzept korrigiert hätte? Natürlich nicht, die von Jesus richtig gebildete Parabel hat nur sehr früh die asketische Entstellung erlitten!

Ich möchte trotz der verführerischen Kraft dieser Argumentation die Ursprünglichkeit des ἀχρεῖοι vertreten. Die Pseudo-

askese in Mt 5 22 vermag ich überhaupt nicht wahrzunehmen; dort hat man m. E. „gut rationalistisch" ein „grundlos" sehr früh eingesetzt, und dadurch eins der kühnsten Worte Jesu in eins der banalsten verwandelt. Lc 17 10 wäre der Asketismus, dem ein biblisches δοῦλοί ἐσμεν anstössig ärmlich geklungen hätte, glaubhaft nur im Zusammenhang mit der Deutung unsers Verses, die darin eine äusserliche Erfüllung der Gebote im Unterschied von den überverdienstlichen Leistungen mönchischer Frömmigkeit behandelt fand: ist jene Exegese in so frühem Altertum nachweisbar? Eine Reflexion aber wie die bei Iren. IV 32 2 „non indiget Deus ab hominibus servitutem" dürfte eher ein Erzeugnis unsers ἀχρεῖοι als dieses erzeugend gewesen sein. Sodann ist der Syr^{sin} zwar ein höchst schätzenswerter Zeuge, dem man wohl einmal gegen alle anderen Glauben schenken darf; aber vielfach vertritt er doch auch schon einen „emendierten" Text; und bietet nicht gerade hier (9) er allein eine „redigierte" Lesart, streicht in 10^a das πάντα, so dass wir verpflichtet sind, seine Eigentümlichkeiten in 10^b mit höchstem Misstrauen zu betrachten? Die Weglassung des ἀχρεῖοι begreift sich wahrhaftig noch leichter als die des πάντα 10^a, wenn man sieht, wie viel Mühe die Ausleger mit der Rechtfertigung dieses Wortes gehabt haben, wie andere, z. B. Cyrill, es lieber ganz ignorieren, und ein Vulgata-Codex durch das inutiles veranlasst worden ist, statt fecimus zu schreiben non fecimus! Vergessen wir vor Allem nicht, dass Mrci. (wohl auch Tatian?) unser Gleichnis aus seinem Evangelium überhaupt gestrichen hatte. Epiphan. haer. 42 σχ. 47 bezeugt die Streichung nur für 10^b, aber sicher hat Zahn (Gesch. d. neutestamentl. Kanons II 481 n.) Recht, wenn er gegen Hilg. und Volkm. 7—10^a mit einbegreift. Die Tübingische Anschauung von dem paulinisierenden Charakter des Stückes Lc 17 7—10, das nach Scholten dazu bestimmt ist, den Juden, der, auf gesetzlichem Standpunkte, alles im Gesetz Vorgeschriebene thut, als einen unnützen Knecht zu verurteilen, wird durch dies Urteil des Hyperpauliners eigentümlich beleuchtet. Was machte denn aber dem Mrci. die nach moderner Einbildung paulinische Parabel so peinlich? Das ἀχρεῖοι gewiss nicht; vielleicht 7—9, in denen er das Bild des gerechten, aber nicht des guten Gottes gezeichnet sah; insbesondere gewiss in 10, dass ein Thun alles Gebotenen als möglich und sogar als die Regel anerkannt wurde gegenüber Rm 3 23 πάντες ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται, und dass die Gläubigen sich Sklaven nennen (nicht etwa δοῦλοι χριστοῦ, was Ehrenname wäre) gegenüber Gal 4 7 οὐκέτι εἶ δοῦλος ἀλλὰ υἱός.

Wir geben Mrci. zu: paulinischen Ursprungs ist das Gleichnis nicht. Um so sicherer gehört es Jesu an, dem das pharisäische „Rühmen" noch verhasster als dem Paulus war; das λέγετε ist so vorbildlich gemeint wie 11 2 vor dem Vaterunser, auch hier seinen Getreuesten zugerufen, doch hier als Warnung, nie etwa wie die „Ersten" Mt 20 10 ff. Forderungen an Gott zu stellen, Lohn und Dank von ihm zu beanspruchen. Als was sich der Jünger auch bei den hervorragendsten Leistungen Gott gegenüber fühlen soll, beschreibt 10b in zweierlei Weise: Wir sind unnütze Knechte, und: Wir haben nur, was unsre Pflicht und Schuldigkeit war, gethan. Offenbar ist der letzte Satz der wichtigere, der hinzugefügt wird, gerade weil der erste nicht ausreichte; das eigentliche Argument für mich, wenn ich auf Lohn und Dank verzichte, ist, dass ich gar nicht anders hätte handeln dürfen, ohne mich durch Pflichtverletzung strafbar zu machen. Auch der ersten Gleichnishälfte entspricht dies trefflich; genau das Gleiche gilt von jenem Sklaven 7—9. Die Worte δοῦλοι ἀχρεῖοί ἐσμεν wären entbehrlich: aber wer wird sich wundern, hier, wo das Bild des Sklaven, der immer zu gehorchen hat, dem Redner vorschwebt, die Menschen, für die in ihrem Verhältnis zu Gott es auch nur ein Gehorchen giebt, ausdrücklich als δοῦλοι bezeichnet zu finden? Nicht als ob sie dadurch als der 7—9 gedachte Feldsklave hingestellt, oder auch nur direkt mit ihm und seiner Behandlung verglichen werden sollten, sondern ein abstraktes „ἐν ὑπακοῇ", was inhaltlich genügt hätte, wird mit der Farbe des Gleichnisbildes zu δοῦλοι verlebendigt, und der Selbstgeringschätzung, die dieses Bekenntnis δοῦλοί ἐσμεν über die Lippen bringt, sogleich noch durch ἀχρεῖοι kräftigerer Ausdruck verliehen. Um die Jämmerlichkeit des Sklavenstandes zu charakterisieren, lag dies Wort sehr nahe; ἀχρεῖοι δοῦλοι scheint fast eine stehende Phrase gewesen zu sein (vgl. auch Deissmann, Bibelstudien I 63 n. neben Clem. Hom. XI 3), und ein allgemeinerer Gebrauch von ἀχρεῖος, etwa = vilis, armselig, ist durch LXX II Reg 6 22, Symm. Theod. Jes 33 9 Ez 17 6 genügend belegt. „Faule Sklaven" (ἀχρεῖοι = aram. בטילא) dürften sich die Jünger von 10 allerdings ohne Unwahrhaftigkeit nicht nennen; ἀχρεῖοι ist: armselige, unwürdige (so stark wie οὗ οὐκ ἔστιν χρεία αὐτοῦ neben σκεῦος Jer 22 28 für hebr. אין חפץ בו ist das Adjectivum längst nicht mehr), vgl. besonders Clem. Al. Paed. II 10 115: luxuriöse Weiber σφᾶς ... ἀχρειοτέρας καὶ ἀτιμοτέρας τῶν ὑφασμάτων ἐλέγχουσιν, dsgl. II 1 9 11. Strom. VI 15 118: τὰς ἀχρείους εὐγενεῖς ποιεῖ; und armselige Sklaven sind sie, wenn sie sich nicht mit andern Menschen sondern allein mit Gott vergleichen. Das ἀχρεῖοι

ist nur relativ berechtigt, aber das δοῦλοι doch auch blos; oder machen die Erfüller der Worte Jesu 6_{47} f. den Eindruck von Sklaven? Und die, die 11_{2} das πάτερ rufen? Die grossen Schwierigkeiten hat man in unsern Vers nur hereingebracht, indem man jedes Wort als dogmatisch gültige Formulierung des Christenstandes auspresste. Aber einmal liegt der Hauptaccent gar nicht auf diesen ersten drei Worten, sondern auf den folgenden vier, zu deren Begründung sie dienen; sodann ist in dem δοῦλοι ἀχρεῖοι die Hauptsache das Substantiv δοῦλοι, auf welches ὠφείλομεν zurückweist; und endlich fixiert hier nicht etwa Jesus das Urteil Gottes über treue Jünger: Ihr bleibt ewiglich nur unnütze Sklaven, sondern die von Jesus gewünschte Stimmung im Kreise der Seinen findet den zwar hyperbolischen aber solcher Frömmigkeit natürlichen Ausdruck. Ob Jesus das Gleichnis genau mit den Worten geschlossen hat, die wir heut bei Lc griechisch lesen, weiss ich nicht, aber ich dächte, so gut wie Mt die Gerechten 25_{37} ff. fragen lassen darf: Herr, wann haben wir Dich hungrig gesehen und Dich gespeist? kann auch Lc die Gerechten sich δοῦλοι ἀχρεῖοι nennen lassen: der Titel enthält in nuce das Mt 25_{37-39} Auseinandergebreitete. Ὃ ὠφείλομεν ποιῆσαι, πεποιήκαμεν hebt ihn nicht wieder auf; der ganze Ton liegt da auf dem ὠφείλομεν, und es ist kein Zufall, dass statt πάντα τά 10^{a} hier in ihrer Rede ein schlichtes ὃ als Objekt eintritt. Zur Vergleichung eignet sich nichts besser als die Worte, die Epictet III 5_{8} f. im Augenblick des Todes zu Gott will sprechen können: μήτι παρέβην σου τὰς ἐντολάς; . . . μὴ οὐ προςῆλθόν σοί ποτε φαιδρῷ τῷ προσώπῳ, ἕτοιμος εἴ τι ἐπιτάσσεις, εἴ τι σημαίνεις; der Stolz dieser Fragen ist erhaben, aber nicht christlich. Schon die Alten haben gesehen, dass Paulus aus seinem ὀφείλειν I Cor 9_{16} ff. vgl. Rm 1_{14} inbezug auf die Missionsarbeit ähnliche Folgerungen wie Jesus zieht. Konflikte zwischen Lc 17_{7} ff. und Lc $6_{23\ 35}$ mag eine Exegese, die die Evangelien als corpus juris mit einer Menge vorsorglich formulierter Paragraphen betrachtet, künstlich ausgleichen; für uns erledigt sich selbst der zwischen Lc 17_{10} und Rm 3_{23} ohne Hülfskonstruktionen; mit den ihm eigentümlichen Ausdrucksformen und ungehindert durch die theologischen Spekulationen des Paulus hat Jesus in unserm Gleichnis — das δοῦλοι ἀχρεῖοι eingeschlossen — eben die Gesinnung schlicht und für schlichte Hörer unmissverständlich gefordert, die Paulus in Sachen des Rühmens II Cor 11 f. zu bethätigen bemüht ist. Die dogmatischen Ansprüche, die das Gleichnis nicht befriedigen wollte und konnte, haben die lange Geschichte seiner Leiden — die Streichung

des πάντα, des ἀχρεῖοι bei Syr^{sin} und die Entfernung des ganzen Stückes bei Mrci. gehören dazu — innerhalb der kirchlichen Tradition zu Stande gebracht. Wir finden das Wesen evangelischer Sittlichkeit mustergültig in diesen Versen umschrieben; und kein durchsichtigeres und einfacheres Beispiel von Gleichnissen Jesu ist uns erhalten. Ein Herr und ein Sklave auf der einen, ein Herr (Gott selber, nicht etwa Christus) und Sklaven auf der andern Seite; aber weder bedeutet der Herr $_{7-9}$ Gott noch der Sklave dort die Jünger; selbst verglichen wird nicht der irdische Herr mit dem himmlischen: das sich beim Essen Aufwartenlassen, das μὴ χάριν ἔχειν hat doch wohl bei Gott nichts Analoges, oder sagt Euthym. ohne Recht von dem christlichen Gott: νικᾷ ἡ ἀγαθότης αὐτοῦ τὸ δίκαιον? Nur eine Maxime soll aus der Beobachtung des Verhältnisses zwischen einem gewöhnlichen Sklaven und seinem Herrn gewonnen und auf das Verhältnis zwischen uns und Gott angewendet werden: wir wie Jener dürfen niemals Ansprüche auf Grund unserer Pflichterfüllung stellen; und δοῦλοι ἀχρεῖοί ἐσμεν, wie eine Abwehr von Ehrentiteln und Heiligsprechungen, lässt ahnen, dass mit dem Wachstum der sittlichen Energie auch die Demut und die Erkenntnis der eigenen Unwürdigkeit wächst — wachsen sollte.

3. Von den spielenden Kindern. Mt 11 $_{16-19}$ Lc 7 $_{31-35}$.

Als Abschluss der durch die Botschaft des Täufers veranlassten Rede Jesu über die Grösse des Johannes und dessen Stellung zum Himmelreich bringen Mt und Lc ein Gleichnis, das sie wegen der jede Zufälligkeit ausschliessenden Gleichartigkeit der Wiedergabe aus einer gemeinsamen Quelle entnommen haben müssen. Fraglich scheint, ob es dort an derselben Stelle stand wie bei ihnen, denn während der Anfang von Jesu Volksrede Mt 11 $_{7-11}$ ebenso auffallend mit Lc 7 $_{24-28}$ übereinstimmt wie der Schluss, haben die dazwischenliegenden Verse $_{12-15}$ des Mt nur eine dürftige Parallele bei Lc, in ganz andrem Zusammenhang, 16 $_{16}$, während wieder Lc 7 $_{29}$ f., die kaum ein glücklicheres Band zwischen den beiden Hauptstücken dieser Rede als Mt $_{12-15}$ darstellen, mit Mt 21 $_{32}$ deutlich korrespondieren. Keinenfalls will Lc $_{29}$ f. als eine erzählende Zwischenbemerkung von ihm, dem Evangelisten, betrachtet wissen; sie sollen Jesusworte sein so gewiss wie Mt $_{12-15}$; das εἶπε δὲ ὁ κύριος zu Beginn von Lc $_{31}$ ist ein spätes Einschiebsel; τίνι οὖν ὁμοιώσω fragt Jesus $_{31}$, nachdem er $_{29}$ f. das sonderbare Benehmen Israels gegenüber dem Täufer illustriert hat, bei den Einen freudige Annahme

der Taufe, bei den Anderen Ablehnung; also bringen 31—35 eine Folgerung aus dem 30 (oder 29 f.) konstatierten Thatbestand. Das τίνι δὲ ὁμ. des Mt knüpft loser an das Vorangehende: ursprünglich mag unser Gleichnis also wohl für sich allein umgelaufen und erst bei der Aufzeichnung — nicht zufällig sowohl bei Mt wie bei Lc — an die Lobrede auf Johannes herangeschoben worden sein.

„Wem soll ich dies Geschlecht vergleichen?" leitet Mt ein, Lc: „Wem soll ich die Leute dieses Geschlechts vergleichen und wem sind sie ähnlich?" Die Doppelfrage wie 13 18 und Mc 4 30 (nur dort ἤ statt καί bei Lc), Jes 40 18 (καί!) mit noch gröberer Gleichförmigkeit; das zweite Glied hat natürlich nicht erst Lc fabriziert, sondern aus der Quelle beibehalten, während Mt in seiner bekannten Neigung zum Kürzen es strich. Es ist sehr kühn von Blass, auf eine einzige altlateinische Autorität hin für die rec. romana des Lc es zu beseitigen, da doch auch Vulgatacodices es später fortgelassen haben, ebenso wie andere die ersten Worte der Antwort: weil sie überflüssig schienen. Die Antwort beginnt nämlich mit der behaglichen epischen Breite des Hebräers ὁμοία ἐστίν bei Mt, ὅμοιοί εἰσιν (wegen des pluralischen Objekts in 31 a) bei Lc; ὁμοιώσω αὐτούς (Blass) ist aus 31 a eingedrungen. τοὺς ἀνθρώπους τῆς γεν. τ. schreibt Lc für τὴν γενεὰν ταύτην der Quelle (und des Mt), gerade wie 11 31 μετὰ τῶν ἀνδρῶν τῆς γενεᾶς ταύτης für μετὰ τῆς γεν. τ. 32 und Mt 12 42 41; das οἱ ἄνθρωποι ist nicht geringschätzig (= irdisch gesinnte) gemeint, sondern will den etwas abstrakten Ausdruck γενεά personifizieren, verlebendigen: dass der dem Folgenden allerdings gut entsprechende Plural nachträglich hineingekommen ist, zeigt auch noch das τίνι 31 a. b. Ἡ γενεὰ αὕτη = Lc 21 32 s. S. 8 f., ob das deiktische αὕτη hier nebenbei Betrübnis und Empörung malen soll (Pricaeus), muss dahingestellt bleiben, vorläufig auch, wen der Ausdruck ἡ γενεὰ αὕ. umfasst.

Sie sind Kindern ähnlich, die auf dem Markt sitzen und den anderen zuschreien: Wir haben Euch aufgespielt, da habt Ihr nicht getanzt, wir haben Euch ein Klagelied gesungen, da habt Ihr nicht geweint. παιδίοις vergleicht Jesus das Geschlecht, παιδαρίοις bei Mt ist „Emendation"; ob unter den Kindern auch Mädchen sich befinden (van K.), werden wir trotz Zach 8 5 αἱ πλατεῖαι τῆς πόλεως πλησθήσονται παιδαρίων καὶ κορασίων παιζόντων ἐν ταῖς πλατείαις αὐτῆς nicht entscheiden. καθημένοις ἐν ταῖς ἀγοραῖς beschreibt Mt die Kinder näher, Lc τοῖς ἐν ἀγορᾷ καθημένοις, Mt allgemeiner = wie man sie auf den Märkten vgl. Lc 11 43 20 46 sitzen sieht; der Plural „die Märkte" nicht etwa Beweis, dass eine grosse Stadt mit mehreren

Märkten ihm vorschwebt. Lc fasst schärfer eine Kindergruppe ins Auge, daher τοῖς vor dem Partizip und der Singular; ἐν ἀγορᾷ wird echt sein, trotzdem D (Blass) ἐν τῇ ἀγορᾷ vertreten, weil D auch vor παιδίοις ein τοῖς eingeschoben hat und bei ἀγορά der Artikel geläufiger war, vgl. Mt 20 3 Act 17 17 Epictet III 24 80, auch Chrys. ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς. Die ἀγορά kommt nicht als Gerichtsstätte noch als Kaufplatz in Betracht, auch die Oeffentlichkeit des antiken Lebens geht uns hier nichts an; der Markt ist im Morgenland der einzige Raum — selbst in Dörfern Mc 6 56 —, wo grössere Gruppen von Menschen etwas Gemeinsames, sei es in Ernst oder Scherz, vornehmen können. Die Deklamationen des Holländers Stuart über die begreifliche Ungezogenheit von Strassenjungen — Kinder gehörten ins Haus — sind hier gerade so unangebracht wie zu αὐλεῖν und ὀρχεῖσθαι die selbst von Chrys. beliebten Digressionen über die Unanständigkeit des Tanzens. Die Kinder sitzen dort, nicht in verdriesslicher Zurückgezogenheit, sondern weil für das geplante Spiel, wie beim Zuschauen im Theater, diese Haltung die günstigste ist. Näheres über sie teilt Mt durch einen Relativsatz mit: ἃ προςφωνοῦντα τοῖς ἑτέροις λέγουσιν, vom t. rec. durch καὶ προςφωνοῦσι καὶ λέγουσι monoton dem καθημένοις angegliedert (der echte Text wie Lc 6 48 ὅμοιος ἀνθρώπῳ οἰκοδομοῦντι οἰκίαν ὃς ἔσκαψεν); hierbei mag Lc καὶ προςφ. mitgewirkt haben, nur dass Lc nicht drei Partizipien mit καὶ nebeneinanderschob, wie t. rec. auch bei Lc will, sondern den Schluss durch ἃ λέγει (W.-H.) oder λέγοντες (Treg., Tisch., Blass, Balj.) frischer gestaltete. Mit J. Weiss ziehe ich auch λέγοντες vor, weniger wegen der Autorität von D als weil es die schwerste Lesart ist, neben der die anderen Erleichterungsversuche darstellen. οἳ statt καὶ vor προςφ. (Blass) ist nicht genügend bezeugt, auch das alte ἃ λέγει hinter solchem οἳ ganz unmöglich. Das λέγοντες ist neben dem Dativ παιδίοις προςφωνοῦσιν allerdings inkorrekt, aber wie sich über das maskuline Geschlecht trotz παιδία niemand wundern wird (vgl. Gal 4 19 τέκνα μου, οὓς), so ist der Nomin. hinter dem Dativ κατὰ σύνεσιν konstruiert, unter dem Einfluss gangbarer Wendungen wie 8 54 ἐφώνησεν λέγων 23 21 ἐπεφώνουν λέγοντες; und Stellen wie 10 25 ἐκπειράζων αὐτὸν λέγων oder Mt 10 5 παραγγείλας αὐτοῖς λέγων zeigen, dass λέγων und λέγοντες schon fast wie Adverbia behandelt werden; λέγοντες Lc 32 steht wie II Mcc 15 15 τάδε, wo dann auch nach προςφωνῆσαι τάδε 16 eine kurze direkte Rede folgt. Das προςφωνεῖν hebt den lauten Zuruf hervor (so selbst 23 20 Act 22 2), dessen Adressaten Lc durch ἀλλήλοις, Mt durch τοῖς ἑτέροις bezeichnet. Trotzdem die Syrer bei Mt τοῖς ἑταίροις αὐτῶν statt τ. ἑτέροις unterstützen und

de Wette, van K. ἑτέροις für einen zweifellosen Schreibfehler halten, wird aus ἑτέροις erst ἑταίροις durch Lesefehler entstanden und dann αὐτῶν zugesetzt worden sein (ähnliche Versehen sind in der biblischen Ueberlieferung häufig): das τοῖς ἑταίρ. αὐτ. war auch leichter, weil die ἕτεροι eigentlich noch nicht erwähnt waren, was doch bei einem artikulierten ἕτερος erwartet wird, z. B. Mt 6 24 δυσὶ κυρίοις . . . τὸν ἕνα . . . καὶ τὸν ἕτερον. Durch ἀλλήλοις hat auch Lc dieser, gewiss aus der Quelle stammenden, Härte des Ausdrucks seinerseits abhelfen wollen; nun bleiben die verglichenen παιδία sämtlich Sitzende und Zuschreiende, während bei Mt der Schein entsteht, als ob von den παιδία, die sitzen und schreien, τὰ ἕτερα oder οἱ ἕτεροι unterschieden würden, die nicht unter das ὁμοία 16b fielen. Faktisch denken sich Mt und Lc die Sache ganz gleich: die Kinder haben sich in zwei Gruppen geteilt, die sich aber zu gemeinsamem Spiel nicht einigen, sondern sich gründlich verzanken — A. Meyer hört sogar heraus, wie es „zum erwünschten Handgemenge kommt" —: natürlich schiebt immer eine Partei die Schuld auf die andre. Es ist etwas viel von Jesus verlangt, dass er die Zornausbrüche aller Beteiligten protokollarisch fixiere; die ἕτεροι können doch nicht genau dasselbe den Ersten zugerufen haben wie diese ihnen, und die Pedanterie Godet's, der um des ἀλλήλοις bei Lc willen den Ruf in zwei Hälften zerlegt, die er an die beiden Parteien verteilt, verdient schwerlich Beifall, weil damit die Szene ihr Acumen verliert, dass die ärgerlich Rufenden es auf die verschiedenste Weise und doch erfolglos versucht haben, es den Anderen recht zu machen. Natürlich sind deshalb die „Rufer" noch nicht Ideale von Opferfreudigkeit; die „Anderen" würden wahrscheinlich gegen sie ähnliche Vorwürfe erheben. Aber Jesus will auch nur einen Moment aus diesem Marktleben schildern, wo der Ruf der einen Kindergruppe feststellt, dass obstinater Eigensinn jedes Zusammenspielen des ganzen Haufens unmöglich gemacht hat.

ηὐλήσαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ ὠρχήσασθε, ἐθρηνήσαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ ἐκόψασθε lautet der Ruf bei Mt, bei Lc ebenso, nur dass er statt ἐκόψασθε das schlichtere ἐκλαύσατε schreibt (κόπτεσθαι und κλαίειν sind beides äussere Trauerbezeugungen, die auch zusammen wie Lc 8 52 Evang. Petri X 54 vorkommen); αὐλεῖν Flöte spielen, das Instrument, das vornehmlich für Tanzmusik gebraucht wurde; nach Epiph. h. 25 4 ist der Flötenbläser mit seinen schwankenden Bewegungen ein Typus des Teufels. Ein ähnliches Wort wie hier ruft bei Aesop (fab. 27 ed. Halm) der Flöte blasende Fischer den Fischen zu, ὅτε μὲν ηὔλουν, οὐκ ὠρχεῖσθε, eine nach Herodot I 141 schon von Cyrus gegenüber

den Joniern angewendete Fabel. ὑμῖν ist derselbe Dativ wie bei προςφωνεῖν, bei θρηνεῖν erschien er so auffallend, dass er von den meisten Zeugen dort fortgelassen wurde. Aber er wird eben, weil er selten ist und den Gleichklang beider Sätze hier vollendet, echt sein; θρηνεῖν ist ja nicht blos klagen, synonym mit κόπτεσθαι wie Mi 1 8 Lc 23 27 und mit κλαίειν wie Joh 16 20, sondern dem αὐλεῖν entsprechend Trauermusik machen, einen Klagegesang anstimmen, vgl. Mi 2 4 Ez 8 14, Lament tit. (auch Zach 11 3 φωνὴ θρηνούντων ποιμένων). WELLHAUSEN hat darauf aufmerksam gemacht, dass die aramäische Grundlage hier deutlich durchschimmert, das ὠρχ. und ἐκόψ. ergiebt im Syrischen ein Wortspiel (raqedton und arqedton). A. MEYER findet dies Wortspiel kindlich, das auch den Kindern Galiläas zum Bewusstsein gekommen sein werde. Aber Kinder pflegen am wenigsten im Zorn bewusst Wortspiele zu gebrauchen, und für die Form der innerhalb der Parabeln Anderen in den Mund gelegten direkten Reden ist immer, Lc 4 23 eingeschlossen, Jesus verantwortlich. Das verringert den Wert der Entdeckung des Wortspiels nicht etwa; eine Kritik wie die VOLKMAR's, der S. 460 unsern Abschnitt für lediglich von Lc fabriziert erklärt, dessen Geist, Weise und Sprache er trage, ist damit gerichtet.

Weshalb die Kinder ärgerlich sind, steht ausser Zweifel: sie haben mit ihren Spielplänen bei der Gegenpartei nie Anklang gefunden; bei ihrer Hochzeitsmusik haben die drüben nicht getanzt, und als sie es dann mit Trauermelodien versuchten, haben die wieder nicht mitklagen wollen. Wir brauchen da wahrlich nicht erst mit CYRILL ein Spiel jüdischer Kinder zu konstruieren; allerwärts lieben es die Kinder das nachzuahmen, was sie bei den Erwachsenen sehen, und verfallen gern in schroffe Gegensätze; vgl. Epictet I 24 20, III 15 5: τὰ παιδία, ἃ νῦν μὲν ἀθλητὰς παίζει νῦν δὲ μονομάχους, νῦν δὲ σαλπίζει, εἶτα τραγῳδεῖ ὅ τι ἂν ἴδῃ καὶ θαυμάσῃ, von ihrer Laune getrieben und natürlich oft durch die Launen Anderer gehemmt.

Die 2. Hälfte des Gleichnisses folgt nun, bei Mt wie Lc durch γάρ angeschlossen — nicht durch οὕτως καί, wodurch Johannes und Jesus den Kindern gleichgestellt schienen —: das Recht zu der ὁμοίωσις von vorher ergiebt sich durch den Blick auf das Benehmen dieser γενεά gegenüber den letzten Gottesboten. „Denn es kam Johannes, ass nicht und trank nicht, und sie sagen: er hat einen Dämon. Es kam der Menschensohn, ass und trank, und sie sagen: sieh, ein Fresser und Weinsäufer, ein Freund von Zöllnern und Sündern.“ ἦλθεν γὰρ Ἰωάνης Mt; bei Lc der Zusatz ὁ βαπτιστής, der aber auch der Quelle angehören könnte; statt ἦλθεν schreibt Lc ἐλήλυθεν wie

5 32 (s. z. d. St. auch über den Sinn von ἦλθεν = ist aufgetreten); das πρὸς ὑμᾶς hinter Ἰωάνης bei Syr[cur] ist so sicher wie das ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης bei Epiph. h. 30 19; 66 66 aus Mt 21 32 hier eingedrungen. Für Mt scheint dann μήτε ἐσθίων μήτε πίνων gesichert, bei Lc schwankt man, ob μήτε — μήτε oder μή — μήτε oder μή — μηδέ, ob ἐσθίων oder ἔσθων zu bevorzugen sei: bei unserer Ueberlieferung kaum lösbare Fragen; nur μή vor ἔσθων wird ziemlich sicher gerade im Unterschied von Mt anzunehmen sein. Interessanter ist die Debatte über die Zusätze ἄρτον und οἶνον hinter ἔσθων und πίνων bei Lc. Fast alle griechischen Majuskeln bezeugen sie; sie fehlen aber in D, Syr[sin cur], Itala, darum hat Blass sie gestrichen. Allein nicht nur die verschiedene Stellung, die sie einnehmen, bald vor, bald hinter den Partizipien, macht sie verdächtig, bedeutungsvoll ist, dass (ganz wie Augustin ctr. Faustum XVI 31) Epiphanius sie offenbar nicht kennt, indem er das Nichtessen und Nichttrinken des Johannes deutet „ὅτι κρεῶν οὐ μετείληφε οὐδ' οἴνου“. Dass das hyperbolisch schroffe μήτε ἐσθίων μήτε πίνων die düstere Enthaltsamkeit des Täufers wirkungsvoller malt, namentlich gegenüber dem ἐσθίων καὶ πίνων bei Jesus, wird wohl niemand leugnen, ἄρτον und οἶνον sind erklärende Glossen. Lc könnte sie im Blick auf 1 15, wo er das οἶνον . . . οὐ μὴ πίῃ über Johannes ankündigen lässt, in den Text der Quelle eingeschoben haben: aber sollte zu seiner Zeit solches Interpretament schon nötig erschienen sein? Es sieht vielmehr nach einem Gelehrten aus, der aus Mt 3 4 und Lc 1 15 sich über Essen und Trinken des Johannes orientiert hatte und nun durch Beifügung der Akkusative, vielleicht zur Abwehr heidnischer Angriffe auf die Wahrhaftigkeit der Evangelien, vorsichtig feststellte, dass jener nur auf wohlschmeckend zubereitete Speise und auf das kräftigende, berauschende Getränk verzichtet habe. Eine frühzeitige Weglassung von ἄρτον und οἶνον ist jedenfalls schwerer zu erklären als ihre, wenn auch, was bei solch einer Glosse nicht auffällt, nur den Lc treffende Einfügung. καὶ λέγουσιν Mt hinter ἦλθεν hebraisierend wie καὶ οὐκ ὠρχ. 17; Subjekt ist die γενεά, der Plural durch λέγουσιν 17 noch besonders nahe gelegt. Lc schreibt hier und 34 dafür καὶ λέγετε, ohne an andere λέγοντες zu denken, nur lebhafter. Aus dem Präsens λέγετε resp. λέγουσι ist für die Zeit, in der unser Wort gesprochen, nichts zu schliessen; Johannes könnte deshalb schon tot sein, wenn nur die γενεά, zu der er wie Jesus kam, noch lebt. δαιμόνιον ἔχει, lautet das Urteil der γενεά über Johannes, d. h. er ist besessen, vgl. Lc 8 27; Jesu wird von den ὄχλοι, den Ἰουδαῖοι bei Joh 7 20 8 48 52 10 20 dasselbe nachgesagt, an letzter Stelle mit dem

Zusatz „und er rast: wie könnt ihr auf den hören!" Dieselbe Folgerung hat man betreffs des Johannes auch gezogen; für Juden ist δαιμόνιον ein unsauberer Geist (Mc 3 30), und ein „Dämonischer" kann nicht als Prophet anerkannt werden.

Asyndetisch folgt 19: Es kam der Menschensohn. Den Sinn und Ursprung dieses Jesusnamens zu erörtern, ist hier nicht der Ort; dass die Synoptiker sämtlich ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. als Selbstbezeichnung durch Jesus verwenden lassen, steht ja ausser Frage; aber wenn in dem gleichen Satze Lc 12 8 ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. ὁμολογήσει schreibt, wo Mt 10 32 ὁμολογήσω κἀγώ überliefert, so könnten anderswo, z. B. hier, beide Referenten ein ὁ υἱὸς τ. ἀ. für ursprüngliches ἐγώ (אנא) eingesetzt haben (so Lietzmann, Der Menschensohn S. 91). Ich halte an dieser Stelle allerdings eine Selbstbezeichnung in der 3. Person für viel wahrscheinlicher als ein ἐγώ, aber keinenfalls wird die Erklärung von A. Meyer (Jesu Muttersprache S. 97) ausreichen, der eine aramäische Vorlage mit barnasch übersetzen will: „es kommt (dagegen) jemand, der isst und trinkt (ganz wie Job 3 23)". Der deutlichen Bezeichnung des Johannes muss eine ebenso deutliche für Jesus zur Seite treten, und nicht eine, die gerade nach A. Meyer von den Juden acceptiert würde in ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος = הא ברנש אכלא: siehe, er ist ein Fresser. ἦλθεν Ἰησοῦς aber würde hier so gut passen wie ἦ. ὁ υἱὸς τ. ἀ. —

ἐσθίων καὶ πίνων, auch cum grano salis zu verstehen, scil. wie andere Leute, ohne sich in Essen und Trinken Einschränkungen aufzuerlegen. Aber dieselben, denen die Askese des Johannes verrückt deuchte, sind nun von dem freien, fröhlichen Wesen Jesu nicht etwa angethan, sondern kritisieren daran ebenso unbillig: ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης. In dem ἰδού steckt nach dem Hebräischen das Prädikat wie Lc 5 12 18, ἰδοὺ ἄνθρωπος = ψ 51 9; und wie dort ein Relativsatz den ἄνθρωπος näher beschreibt, so hier zwei substantivische Appositionen, φάγος Esser, natürlich mit gehässigem Nebensinn und οἰνοπότης (סבא יין) Prov 23 20 parallel mit μέθυσος. οἰνοποτεῖν (Prov 24 72) und οἰνοποσία Test. Jud. 14 werden auch sensu medio gebraucht; hier ergiebt der Kontext, dass ein dem Laster der οἰνοφλυγίαι (I Pt 4 3) ergebener Mensch gemeint ist. Noch ärger aber ist das letzte Prädikat: τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν (Lc stellt φίλος noch vor τελ.); dieser Schlemmer ist auch religiös verloren; mit den verworfensten Elementen, den Unreinen κατ' ἐξοχήν, hält er Freundschaft, wahrscheinlich um mit ihrer Hülfe seiner Genusssucht bequem zu fröhnen. Der Hinweis auf Mc 2 15—18 genügt, um uns solche Vorwürfe von gesetzesstrenger Seite gegen Jesus begreiflich zu machen,

Lc erzählt dann 36 ff. sofort eine Geschichte, die Jesu Sünderfreundschaft bestätigt. Auffallender klingt das schroffe Urteil über Johannes, namentlich zu Mc 1 5 passt es übel; aber die geringe Wirkung, die Johannes schliesslich doch in seinem Volke geübt hat, erklärt sich nur, wenn nach dem ersten Sturm der Begeisterung die übersättigten Frommen wirklich mit derartiger Kritik, wie sie in δαιμόνιον ἔχει liegt, ihre Abwendung entschuldigt haben.

Hier könnte unser Gleichnis endigen; erleichtert wird sein Verständnis durch Lc 35 Mt 19c sicher nicht. Wie verhalten sich seine beiden Teile zu einander? Die seit Alters, seit Orig., Chrys., Hilar., Hieron. vorherrschende Auslegung sieht in den ἕτεροι die Juden, die auf die freundlichste Lockung (αὐλεῖν) hin sich doch nicht zum heiligen Tanz entschliessen, ebensowenig dann durch die ernste Busspredigt sich zu Reue und Bekenntnis ihrer Sünden bewegen lassen wollten: wobei es wenig ausmacht, ob man, wie am deutlichsten Hilar., als die Flötenden alle früheren Propheten, als den θρηνῶν den Johannes fasste, oder wie die Meisten zwar die letztere Gleichung adoptierte, aber als αὐλοῦντες Jesus und seine Jünger, die das Evangelium von Himmelreich und Seligkeit brachten, ansah. So konsequent wie Hilar. haben wohl Wenige die Allegorese durchgeführt, dass sie die Propheten „Knaben“ heissen lassen, weil sie „in simplicitate sensus“ predigten, die Synagoge den Markt als öffentlichen Versammlungsplatz, das δαιμόνιον ἔχει in der Anklage wider Johannes noch deuten als „peccatum in se habet lex“, weil es durch seine allzuschweren Vorschriften uns zum Sündigen zwinge. Man fühlte meistens richtig heraus, dass die früheren Propheten hier nicht hineingehören, dass sie nicht zu dieser Generation sprechen, und dass dann Jesus aus seiner Stelle neben Johannes im „Bilde“ verdrängt würde; über das Befremden aber, dass Jesu Flöten vor dem Klagegesang des Johannes erwähnt wird, half man sich mit der Reflexion hinweg, dass ihm der erste Platz, der Chronologie entgegen, wegen seiner höheren Würde gebühre.

Aber ist es denkbar, dass Jesu bitter „dieses Geschlecht“ mit Kindern, die ihren Genossen das und das zurufen, vergleicht und unter den Rufern dann sich, den Johannes, eventuell frühere Propheten versteht? Hilft die Erinnerung daran, Johannes und Jesus hätten ihrer γενεά eben auch angehört, über das Wunderliche solches Vergleichs hinweg? So haben denn Neuere, wie Meyer, Plumm., die Rufenden mit den getadelten Juden, die ἕτεροι mit Johannes und Jesus gleichgesetzt: dabei kommt ὁμοία παιδίοις . . . προςφωνοῦσι

besser zu seinem Recht, und die Reihenfolge ist in Ordnung, an Johannes tadelt man das Nichttanzen, an Jesus das Nichtweinen. Die Zweiheit der Gruppen, von denen jede einmal ruft und einmal angerufen wird (nach CYRILL, DE WETTE, GODET), wird endlich am klarsten durchgeführt bei HOLTZMANN, der das ηὐλήσαμεν καὶ οὐκ ὠρχ. als Zuruf der messianischer Freude nachjagenden Partei an die düstere Gegenpartei des Johannes, das ἐθρηνήσαμεν καὶ οὐκ ἐκόψ. als Gegenruf jener an die Hochzeitsgesellschaft des Messias ansieht. Indess diese beiden Parteien im Judenvolk, eine düstere und eine messianisch fröhliche, halten vor 18 19 nicht Stand; es ist nicht die eine Partei, die 18 den Johannes verrückt, die andere, die 19 den Menschensohn allzu weltlich findet — dann wäre ja auch immer eine Hälfte der γενεά lobenswert! — sondern bei Mt wie bei Lc ist es dieselbe γενεά, die dort ein Zuviel, hier ein Zuwenig bekrittelt, und nur bei Gleichheit der λέγοντες in beiden Fällen behalten 18f. wie übrigens schon 17 a b ihre schneidende Schärfe. Innerhalb der γενεά 16 hat es weder eine johanneische, noch eine Jesuspartei gegeben, sondern blos Leute, die Gottes Wort immer, in welcher Form es ihnen auch geboten wird, gleich hartnäckig ablehnen.

Und gegen die Deutung, die den ganzen Ruf als von der ganzen γενεά gegen Gottes Sendboten, nur zuerst gegen Johannes, dann gegen Jesus gerichtet annimmt, spricht nun wieder, dass die Adressaten des Rufs ebenso eine Einheit bilden müssen wie die Rufer; ein οὐκ ὠρχήσασθε allein ist so unverzeihlich nicht, erst das darauf folgende οὐκ ἐκόψασθε zerstört jede Hoffnung auf Verständigung und macht den Eigensinn eklatant. Und wird damit das Verhältnis zwischen Judenvolk und Johannes-Jesus nicht verdreht, wenn die Juden als Tonangeber erscheinen, denen Johannes-Jesus sich nicht unterwerfen? Das Anstimmen einer neuen Melodie ist doch nicht von den Pharisäern, sondern von Johannes und Jesus ausgegangen, und eben diese Melodie hat den Juden nicht gepasst laut 18f., keineswegs tadeln sie dort an den Beiden, dass sie in die pharisäischen Melodien nicht eingestimmt hätten.

Schief ist mithin die Vergleichung durchweg, in welcher Weise man sie auch unternimmt. Soll also Jesus nicht ein sehr unglückliches Gleichnis gebildet haben, so wird jedes Vergleichen der Einzelheiten von 17 Aufspielen, Nichttanzen etc. mit denen von 18f. als seinen Intentionen widersprechend zu unterlassen sein. Schon MALD. hat diesen Verzicht geleistet und gegenüber dem verführerischen Gewicht des ὁμοία ἐστὶν παιδίοις daran erinnert, dass in den Himmelreichsparabeln doch oft das Reich durch solch ein ὁμοία an einen Dativ

gebunden werde, der keineswegs für sich ein Abbild des Reichs darstelle, z. B. Mt 13 24 der Säemann, 13 45 der Kaufmann, 25 1 die 10 Jungfrauen. Dies ὁμοία ἐστὶν παιδίοις ist eine nachlässige Ausdrucksweise für: es steht mit der γενεά wie wenn Kinder auf dem Markte ... Nicht eine einzelne Gruppe der παιδία soll mit der γενεά identifiziert werden, so wenig wie die fünf thörichten oder auch nur die fünf klugen Jungfrauen mit dem Himmelreich, sondern das Urteil, das wir aus dem hier gezeichneten Bilde von beim Spiel sich verzankenden Kindern gewinnen, sollen wir auf die γενεά anwenden, nicht als ob sie „kindlich“ sich benähme, als ob sie spielte, als ob sie nur in zwei Gruppen sich teilte, als ob sie auf dem Markte sässe, sondern das tert. compar. ist der launenhafte Eigensinn, der immer gerade das nicht will, was ihm angeboten wird. B. Weiss, der der richtigen Erklärung am nächsten kommt (J. Weiss schliesst sich ihm an), haftet noch an altem Vorurteil, wenn er die Launenhaftigkeit nur bei den fordernden Kindern wahrnimmt, die bald dies, bald das Gegenteil vorhaben, aber immer verlangen, dass die Anderen nach ihrer Pfeife tanzen sollen; denen es denn auch weder Johannes noch mit seiner ganz anderen Art Jesus recht machen konnte. Es wird Jesu wohl nichts daran gelegen haben zu entscheiden, welche von den beiden Gruppen der spielenden Kinder im Unrecht war; ich denke, das Unrecht wird sich auf beide Seiten, wie in solchen Fällen fast immer, ziemlich gleich verteilen. Der Zuschauer einer Szene wie der in Mt 16f. beschriebenen wendet sich ab, ohne auf die eine Gruppe zu schelten, blos mit dem Gedanken: Solch einer Kinderschaar, in der launischer Eigensinn dominiert, ist nicht zu helfen, die bringen kein gemeinsames Spiel fertig. Mit dem gleichen Gedanken wendet sich Jesus von „diesem Geschlecht“ ab: Solch einer γενεά, die über strenge Askese ebenso herfällt wie über frische Weltfreudigkeit, ist nicht zu helfen, da sie sich von Launen und Eigenwilligkeit statt von Grundsätzen regieren lässt. Spielende Kinder gebraucht Jesus im Gleichnis, weil er, der sinnige Beobachter auch des kleinen Lebens, bei ihnen besonders stark die Wirkungen des Eigensinns wahrgenommen hatte; die Situation im einzelnen malt er nur so weit, dass das Urteil der Hörer gesichert wird; auf zwei Züge, das Flöten und das Jammern, beschränkt er sich, weil Mehr Zeitverschwendung gewesen wäre, Weniger aber den gewünschten Eindruck nicht erzielt hätte — mag sein, dass er gerade αὐλεῖν und θρηνεῖν schon im Gedanken an die Düsterkeit des Täufers und sein heiteres Wesen gewählt hat, doch lagen diese Beispiele wohl sehr nahe. Und sich oder den Täufer mit zur γενεά zu rechnen, kann

ihm nicht eingefallen sein; das λέγουσιν 18f. soll keineswegs eine Parallele zu dem προςφωνοῦντα λέγουσιν 16f. herstellen, sondern ein ausgezeichnetes, besonders auch seinen Zweck, das Urteil des Hörers zu bestimmen, erfüllendes Gleichnis haben wir vor uns. Wenn auf dem Markt sich Kinder in zwei Gruppen teilen zum Spiel und nun ins Zanken geraten, weil, wenn die Einen flöten, die Andern nicht tanzen, wenn die Einen Klagegesang anstimmen, die Andern nicht weinen wollen, so sagt man: Kindischer Eigensinn! Was sagt man denn von diesem Geschlecht, das über Johannes schilt, weil er nicht isst und trinkt, und über den Menschensohn, weil er isst und trinkt? Zeigt sich da klügeres, reiferes und hoffnungsvolleres Gebahren?!

„Καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς“ schliesst nun aber unser Gleichnisstück bei Mt, statt ἔργων hat Lc 35 (blos ℵ schreibt auch hier ἔργων) τέκνων, ausserdem soll er nach TREG. W.-H., B. WEISS, BLASS vor, nach TISCH., RESCH hinter τ. τέκν. αὐτ. ein πάντων beigefügt haben, das ich indes — eben die schwankende Stellung bestärkt den Verdacht — nach D, Syr^{cur} u. A. mit J. WEISS, BALJ. als Glosse betrachten möchte. Der semitische Klang des Spruches muss jedermann auffallen, besonders bei der lucan. Lesart τέκνων: so kann von Herstellung durch Lc schon gar keine Rede sein. Die Variante ἔργων und τέκνων hat DE LAGARDE (Agathangelus 1887, S. 128) scharfsinnig durch eine aramäische Grundlage עבד erklärt, die ja nach der Vokalisierung „Werke, Handlungen“ oder „Knechte“ bedeuten kann. Ich möchte trotzdem auch für Mt das τέκνων mit Ital., D, Syr$^{sin\ cur}$ als ursprünglichen Text vorziehen, zumal alle Anführungen des Spruches ohne Quellenangabe wie bei den Valentinianern des Iren. I 8 4 immer τέκνων und ohne πάντων bieten. Die Entstehung einer Variante ἔργων erscheint ohne Beihülfe des Aramäischen kaum noch wunderbar, wenn wir Exegeten, die sich mit dem τέκνων αὐτῆς abquälen, auf Erklärungen verfallen sehen wie τέκνα = Erzeugnisse, Produkte, Leistungen (ohne dass sie die Lesart ἔργων kennen!), wenn wir an Worte denken wie Joh 10 38 κἂν ἐμοὶ μὴ πιστεύητε, τοῖς ἔργοις πιστεύετε, vgl. auch Clem. Al. Strom. IV 26 173, und namentlich nicht vergessen, dass der mit den Worten καὶ ἐδικ. schliessende Abschnitt (2) begann mit der Mitteilung, wie Johannes im Gefängnis τὰ ἔργα τοῦ χριστοῦ hörte. Freilich könnte schon Mt selber so fein Schluss und Anfang konformiert haben, zumal er ja 20 ff. dann auch in dem neuen Abschnitt Jesu Werke (δυνάμεις) die Hauptrolle spielen lässt; das Resultat bliebe, dass ἔργων durch Emendation aus τέκνων entstanden ist. Die Weisheit tritt aber schon in Prov, Sap, Sir personifiziert auf, ἡ σοφία τοῦ θεοῦ auch

Lc 11 49, eigentlich nur ein neuer Gottesname; und die „Kinder der Weisheit“ — αὐτῆς etwa auf γενεά 31 zurückzubeziehen, ist eine stilistische Ungeheuerlichkeit, es kann nur auf σοφία gehen — brauchen nicht erst ängstlich durch den υἱὸς εἰρήνης Lc 10 6 oder die von der Weisheit Prov 9 3 ausgesandten Knechte entschuldigt zu werden; sie sind klar durch Sir 4 11 ἡ σοφία υἱοὺς ἑαυτῇ ἀνύψωσε, wo wir alsbald die Söhne als die, welche die Weisheit suchen, lieben, erklärt bekommen. Die υἱοὶ τοῦ φωτός Lc 16 8 sind nach Form und Inhalt mit unsern Kindern der Weisheit identisch. ἐδικαιώθη endlich, das wir durch ἐλικμήθη zu ersetzen kein Recht haben, heisst nicht: sie wurde der Kritik unterworfen (so z. B. THEODOR von Heraclea = ἐκρίθη!), auch, wenn ἀπό mit einer Personenbezeichnung dabei steht, nicht: befreit von (wie Test. Sim. 6 δικ. ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας), sondern nach dem durch LXX (z. B. Gen 44 16), Ps. Sal. und IV Esra genügend festgestellten Gebrauch: als gerecht erwiesen resp. behandelt, anerkannt. Aber „von Seiten ihrer Kinder hat die Weisheit die gebührende Würdigung erfahren“, dies stellt Jesus — das gegensätzliche καί, bei Johannes so beliebt, ist auch hebraisierend — nun den Rahmen des Gleichnisses ganz verlassend, dem 33 f. über die üble Aufnahme der Gottesboten bei diesem Geschlecht Bemerkten gegenüber; das δικαιοῦσθαι hier ist einfach das Gegenstück zu den Schimpfworten, die 33 f. über Johannes und Jesus ergehen, die τέκνα τ. σοφ. das Gegenstück zu den dortigen λέγοντες, also die Zeitgenossen, die nicht zu der in launischem Eigensinn verstockten γενεὰ αὕτη gehören. Dadurch wird ἡ σοφία keineswegs „Selbstbezeichnung“ Jesu, wie sie RESCH für sein vorkanonisches Evangelium wünscht, sondern ist die göttliche Heilsveranstaltung, in deren Dienst Johannes wie Jesus gekommen sind. Für Lc erscheint mir diese Auffassung von 35 absolut sicher, sie passt vorzüglich zu 29 f., die das Gleichnis bei ihm einleiten; 35 steht zu 31—34 wie 29 zu 30. Nun wird auch klar, wer die τέκνα τῆς σοφ. sein sollen, die, welche nach 29 ἐδικαίωσαν τὸν θεόν, das ganze Volk und die Zöllner, während die Pharisäer und Theologen, die die βουλὴ τοῦ θεοῦ (schon nach Grot. = ἡ σοφία 35) ἠθέτησαν, in 31—34 gezeichnet werden. Die ἄνθρωποι τῆς γενεᾶς ταύτης sind also hier nicht = die Gesamtheit meiner Zeitgenossen wie 21 32, sondern die Angehörigen der γενεὰ πονηρά, ἄπιστος, μοιχαλίς, von der die Synoptiker öfters sprechen, die Bösen und Unheilbaren im Volk, genau = οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου, nur mit der Beschränkung auf die Zeitgenossen.

Alles Herumkünsteln an den Worten wird nun überflüssig; hat man sie ja sogar (ELSNER, BORNEMANN) als Fortsetzung der

Schimpfrede der Pharisäer über Jesus 34 b gefasst oder, wenn das nicht, so doch ganz ironisch, z. B. MERX: „die Afterweisheit dieses Urteils wird von den afterweisen Pharisäern und ihrem Anhang gebilligt“, oder teilweise ironisch, indem die Kinder der Weisheit die superklugen Pharisäer bedeuten sollten (Mt 11 25 ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν) (H. EWALD: „von Euch thörichten Menschen“), vielleicht selbst als Zeichen versöhnlicher Milde (τέκνα καλῶν τοὺς ὑβρίζοντας αὐτόν THEOD. von Heracl.) die Ungläubigen mit umfassend, denen MALD. auch eine Art von δικαιοῦν andisputiert. Die Verlegenheit war es ja auch blos, die das Tempus ἐδικαιώθη meinte unberücksichtigt lassen zu dürfen und hier ein jüdisches Sprichwort, etwa wie Sir 11 28 b καὶ ἐν τέκνοις αὐτοῦ γνωσθήσεται ὁ ἀνήρ. angewendet, eine allzeit gültige Wahrheit verkündigt fand: RESCH ging, um ein Agraphon zu retten, soweit, für den Aorist ein Futurum zu fordern (unter höchst unglücklicher Berufung auf IV Esr 1 38!) und hier den für Jesu Geisteskraft nicht eben schmeichelhaften Sinn herauszubringen, dass die durch Johannes verkündigte und in Jesus erschienene Weisheit Gottes von der Mitwelt zwar verschmäht worden sei, in Zukunft aber durch die von ihr auszusendenden Apostel und Propheten ihre Rechtfertigung finden werde — als ob Mt 10 24 f. nicht existierte!

Selbst bei Mt erscheint mir der oben umschriebene Sinn unsrer Worte am nächsten zu liegen. Er würde unter „den Kindern“ nur nicht so deutlich wie Lc durch 29 Zöllner und ʿam haarez bezeichnet haben, im Grunde aber nach 11 f. 15 dasselbe, die Stürmer ums Himmelreich, die die Ohren haben: Elemente, die auch er nicht zu der hässlichen γενεά 16 ff. gerechnet hat. Schrieb er aber ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς, so wollte er, ebenso sicher im triumphierenden Gegensatz zu 18 19 a b — nicht nach BENGEL noch klagend — betonen, dass trotz all dieser launenhaften Schmähreden der Weisheit Gottes ihre Rechtfertigung zuteil geworden ist durch ihre Werke, Jesu Machtthaten, deren göttlichen Charakter nichts verdunkeln kann.

Und ich sehe keinen Grund, das bei Lc sichere Verständnis dieses knappen Wortes als irrig anzutasten, so wenig wie für dasselbe einen andern Platz zu suchen: gerade als Ganzes ist Lc 7 31—35 für Jesu Art so charakteristisch. Die Unempfänglichkeit der Mehrheit für das Wehen des neuen Geistes ist ihm nicht entgangen, in drastischer Kraft zeichnet er ihr Kritikastertum; fast möchte ich die behagliche Gelassenheit, mit der er die ihm gewidmeten Kränkungen da aufzählt, nachdem er uns das Schreien der ärgerlichen Kinder veranschaulicht hat, humorvoll nennen. Auch schwere Misserfolge können ihm den frischen Sinn, die Lust am Fabulieren nicht

rauben, und der Schlusssatz zeigt ihn ganz frei von dem modernen Pessimismus, der nur das Schwarze sieht. Er bringt es nicht fertig, blos ein Verdikt über Unverbesserliche zu fällen, auch eine Anerkennung des Erfreulichen, das er erlebt hat, fügt er bei, und dieser Stimmung wird Lc viel sinniger gerecht, wenn er hier die rührende Geschichte von der Sünderin anknüpft, als Mt, bei dem die düsteren Weherufe über Chorazin und Bethsaida folgen. Nur bei der Lesart ἔργων könnte auch im Schluss von Mt 19 solche empörte Bitterkeit liegen, wie in 20—24; dem Manne, der so hoffnungsvoll lockt wie gleich darnach Jesus 28ff., liegt hier der Blick auf liebe Kinder, scheint mir, näher als auf seine Wunderthaten.

4. Vom bittenden Sohne. Mt 7 9–11 Lc 11 11–13.

An die Sprüche von dem allzeit gewissen Erfolg des Bittens, Suchens und Anklopfens knüpfen sowohl Mt wie Lc ein Gleichnis, das sich von den bisher behandelten dadurch unterscheidet, dass die beiden Hälften nicht durch ein οὕτως καί (gedacht oder ausdrücklich ausgesprochen) verbunden werden, sondern durch πόσῳ μᾶλλον ein Schluss a minore ad majus vorgenommen wird: der beste Beleg dafür, dass Jesu die Gleichnisse als Beweismittel dienen.

Für das verbindende ἤ Mt 9 setzt Lc δέ. Aber auch sonst ist bei Gleichheit des Sinnes die Form bei Beiden recht verschieden. Mt überliefert: „Welcher Mensch ist unter Euch, den sein Sohn um ein Brot bittet, — wird er ihm etwa einen Stein reichen? Oder er bittet um einen Fisch, — wird er ihm eine Schlange reichen? Wenn demnach Ihr, die Ihr doch böse seid, Euren Kindern gute Gaben zu geben wisset, wie viel mehr wird Euer Vater im Himmel Gutes geben denen, die ihn (darum) bitten.“ Das Satzgefüge 9f. ist hart; der Relativsatz ὃν αἰτήσει ὁ υἱὸς αὐτοῦ wäre besser dem Nachsatz subordiniert, und nur durch einen Bruch der Konstruktion bekommt dieser Nachsatz die Form einer selbständigen rhetorischen Frage. Um so deutlicher schimmert die semitische Grundlage durch, und auf der Hand liegt, dass Lc mit seinem τίνα ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσει ὁ υἱὸς . . . μὴ . . . ἐπιδώσει dieselbe Vorlage wie Mt gehabt, nur durch Einschiebung des Relativsatzes in den ersten Hauptsatz eine gewisse Erleichterung zu schaffen versucht hat — nicht besonders glücklich, weil das τίς ἐστιν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος ὃν des Mt immer weit natürlicher klingt als τίνα αἰτήσει bei Lc. Das τίς ἐξ ὑμῶν kennen wir von Lc 17 7 (s. S. 15) her; den pleonastischen Zusatz ἄνθρωπος (Chrys. dafür πατήρ!) möchten die Ausleger gar zu gern noch auspressen, während doch sogar die lucanische Apposition zu τίνα „τὸν πατέρα“

(Artikel, entsprechend dem folgenden ὁ υἱὸς = „seinen Vater") nichts von besonderer Väterlichkeit aussagen will. ἄνθρωπος „non plane inhumanus", meinte BENGEL, dann fast besser MALD. wegen 11 „non Deus"; in Wirklichkeit keins von beiden, sondern das tonlose ἄνθρ. entsprechend hebr. איש oder בן nach מי z. B. ψ 24 12 33 13 88 49; blos dass hier das τίς ἄνθρ. gemischt vorliegt mit dem noch geläufigeren τίς ἐξ ὑμῶν ganz wie Mt 12 11, wo für das ἄνθρωπος jeder „tiefere Sinn" (wie Lc 15 4) ausgeschlossen ist. Jesus wendet sich mit dieser Formel nur lebhaft an die übereinstimmende Erfahrung aller seiner Hörer. „Den sein Sohn um Brot bitten wird", das logische Futurum, die Möglichkeit ausdrückend, hier veranlasst durch das nachfolgende ἐπιδώσει. ὁ υἱὸς αὐτοῦ schreibt Mt, Lc kommt wegen des τὸν πατέρα ohne αὐτοῦ aus; αἰτήσει haben Beide, in absichtlichem Anschluss an die Verse 7f. resp. 9f., αἰτεῖν τινά τι wie Joh 16 23. Bei Lc ist der Text hier recht unsicher, gute Zeugen setzen τὸν πατέρα hinter αἰτήσει, wieder andere, denen BLASS folgt, auch ὁ υἱὸς vor αἰτήσει, blosses υἱὸς ohne ὁ scheint Mrci. zu lesen; BALJ. lässt mit Syr sin cur das τὸν πατέρα ganz fort, ohne aber mit diesen Autoritäten zu ὁ υἱὸς wieder αὐτοῦ zu fügen. Uebler ist, dass im Folgenden ein Satzglied von Einigen so hartnäckig in Lc beibehalten wie von Anderen gestrichen wird, das Wort von Brot und Stein. Für Mt steht es ausser Frage: unmöglich wird der um ein Brot gebetene Vater dem hungrigen Sohne einen Stein reichen, ebenso unmöglich ist, dass er auf die Bitte um einen Fisch eine Schlange reicht. Der Nachsatz ist Mt 10 genau entsprechend dem in 9 gebaut, nur ὄφιν tritt für λίθον ein; der Vordersatz ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσει hat seine lose Form dem parallelen . . αἰτήσει . . ἄρτον 9 zuliebe bekommen; es ist ein Hauptsatz, logisch natürlich dem Folgenden subordiniert, „falls er um einen Fisch bittet". ἢ reiht einen neuen Fall an wie Lc 14 31, καὶ steht dabei, weil auch hier ein αἰτήσει und ἐπιδώσει wie vorher in Rede stehen, nicht etwa steigernd, als ob die Bitte um einen Fisch schon eher Ablehnung als die um das unentbehrliche Brot befürchten liesse. Das ἐπιδώσει — 11 beidemal δώσει! — soll nach bekannter theologischer Hellseherei seinen besonderen Sinn haben, bei GODET: „übergeben von Hand zu Hand." Warum nun ein Vater nicht den Mut haben sollte, seinem Sohne einen Stein in die Hand zu geben, begreife ich nicht recht: allein schon das διδόναι 11a, wo es sich doch um dieselben Dinge wie 9f. handelt, lehrt die Willkürlichkeit solcher Eintragungen; um den sonstigen Sprachgebrauch und die zahlreichen Fälle, wo die Mss. zwischen ἐπιδιδόναι und διδ. schwanken, kümmert man sich nicht; ist Act 27 15 τῷ ἀνέμῳ ἐπιδόντες wohl eine Ueber-

gabe von Hand zu Hand — und gar Clem. Hom. XIX 22 ἡ τῶν σπερμάτων καταβολὴ ἐπιδίδοται! — intendiert? Durch „reichen" und „geben" unterscheiden wir das Compositum vom Simplex eher zu stark als zu wenig.

Die Fragen des Mt sind in allem verständlich; um ein Brot, einen Fisch wird ein Kind seinen Vater oft zu bitten in die Lage kommen; dass ein Vater dafür nicht einen Stein oder eine Schlange reicht, ist ein kräftiger Ausdruck dafür, dass solche Bitte sicher erfüllt wird. Der Stein lag als Gegensatz zum Brot sehr nahe, weil er in Form und Farbe dem palästinensischen Brotkuchen ganz ähnlich sein konnte, Mt 4 3 stehen die beiden ja auch einander gegenüber, und längst hat man an Seneca de benef. II 7 erinnert, der ungern erteilte Beneficien mit panis lapidosus vergleicht, quem esurienti accipere necessarium sit, esse acerbum. Nicht als Mittel, durch den Wurf jemanden zu beschädigen, kommt hier der Stein in Betracht, wie in angeblichen Parallelstellen älterer Kommentare, sondern er bezeichnet in concreto das für den bittenden Knaben völlig Unbrauchbare. — Ebenso ähnlich wie ein Stein einem Brote, kann eine Schlange einem Fische aus dem galiläischen Meere sehen und würde doch, da ihr Biss, auch ohne dass sie giftig ist, Schmerzen verursacht, das direkt Schädliche darstellen an Stelle des wohlschmeckenden Fisches. Wie leicht die Phantasie vom Brote zum Fisch gelangen konnte, zeigen ausreichend die Speisungsgeschichten der Evangelien.

Nun bringt aber Lc ein drittes Beispiel, ehe er zur Anwendung übergeht: ἢ καὶ αἰτήσει ᾠόν, μὴ ἐπιδώσει αὐτῷ σκορπίον; Hier ist das μὴ nicht ganz sicher, die Stellung der drei letzten Worte wie schon die von αἰτ. und ᾠόν noch weniger, αὐτῷ streicht Blass, der statt des mit W.-H. entfernten μή, nun ohne alle Zeugen, ein δὲ nach ἐπιδώσει einzusetzen wagt. Doch wird damit am Sinn nichts geändert; auch der Fall soll verneint werden, dass ein Vater, um ein Ei gebeten, dem Sohne einen Skorpion reichen könnte, eines dieser besonders für Schlafende, weil Nachts bis in die Häuser kriechenden, mehr als Schlangen gefürchteten Tiere. Indess was ist bei Lc dem ἢ καὶ 12 vorausgegangen? Nach dem t. rec., den auch jetzt noch Resch, Godet, Hltzm. mit Tisch. anerkennen, das Brotbeispiel, wörtlich übereinstimmend mit Mt, darauf das Fischbeispiel in der Form: ἢ καὶ ἰχθύν, μὴ (dafür Blass καὶ) ἀντὶ ἰχθύος ὄφιν αὐτῷ ἐπιδώσει; Der Unterschied von Mt wäre auch da nicht gross, αἰτήσει hätte Lc im 2. Fall fortgelassen, im 1. und 3. gesetzt; die Umstellung αὐτῷ ἐπιδώσει ist zufällig, und das ἀντὶ ἰχθύος ist einer der ausmalenden

Zusätze des Lc, hier durch unmittelbare Zusammenstellung von ἰχθύς und ὄφις die Grösse des Gegensatzes einprägend. Aber das beste griechische Msc. B stimmt mit Lateinern und orientalischen Uebersetzungen wie Syr[sin] darin überein, dass sie das Brotbeispiel bei Lc überhaupt nicht haben, sondern gleich die erste Frage lauten lassen: τίνα . . . αἰτήσει ὁ υἱ. ἰχθύν, μὴ ἀντὶ ἰ. Ausser der glänzenden Bezeugung spricht für diesen kürzeren Text das ästhetische Gefühl — drei Beispiele für einen so einfachen Gedanken sind etwas zu viel —, mehr aber die Erwägung, dass andernfalls Lc das mittlere Glied durch ἀντὶ ἰχθύος merkwürdig vor dem 1. und 3. bevorzugt hätte. Ein Freund der Recepta, Godet, protestiert auch zugleich gegen den Verdacht Anderer, dass das 3. Beispiel von Lc selbst erfunden worden wäre, Brot, Eier und Fische seien die gewöhnlichen Bestandteile der Mittagsmahlzeit eines Reisenden im Orient; so seien die drei Lebensmittel nicht zufällig herausgegriffen, und auch hier wieder alles anschaulich, treffend, vollkommen bis auf die kleinsten Züge. Allein passen die Bestandteile der Mittagsmahlzeit eines orientalischen Reisenden so vorzüglich in die Bitte eines, doch kaum auf der Reise zu denkenden, Kindes? Und ist eine Interpolation des Brotbeispieles aus Mt nicht weit wahrscheinlicher als seine Streichung? Fisch und Ei als Hauptleckerbissen kleiner Leute passen für Jesu Zwecke genau so gut wie Brot und Fisch als wichtigste Nahrungsmittel. Demnach dürften bei Lc zwei Glieder den zweien des Mt so gegenüberstehen, dass jeder Evangelist eins mit dem anderen gemeinsam, eins allein vertritt. Aber welche der beiden Fassungen ist die ursprünglichere? Zu Ungunsten des Lc hat man geltend gemacht, dass zwischen Skorpion und Ei keine Aehnlichkeit existiere wie doch zwischen Brot und Stein, Fisch und Schlange. Der Vorschlag, diese Aehnlichkeit dadurch zu schaffen, dass man Eier von Skorpionen Hühnereiern (so d'Outrein) gegenübergestellt fand, ist allerdings unglücklich, aber genügt nicht der Hinweis (van K.) auf die harte Schale, die Ei und Skorpion gemeinsam haben? Die Entscheidung der obigen Frage bleibt dennoch schwer, da Mt so leicht durch Fische auf Brote (vgl. 14 17 19 15 36) wie Lc durch Schlangen auf Skorpionen (vgl. 10 19) geführt werden konnte, namentlich wenn ihm das Sprichwort ἀντὶ πέρκης σκορπίον, „statt eines Barschs einen Skorpion", etwa bekannt war; wenn wir eine Wahl wagen, wird doch die Fassung des Mt als die schlichtere den Vorzug verdienen. Ein Motiv für Lc oder die von ihm benützte Rezension der Quellenschrift, das Brot fortzulassen, wird man wohl nicht ausklügeln können.

Um so klarer ist, dass Jesus nach Mt und Lc durch diese Worte lediglich von den Hörern eine Bestätigung dessen erlangen wollte, dass kein Vater seinem Sohne etwa statt des erbetenen Nahrungsmittels etwas Nutzloses oder Gefährliches geben würde, und hoffnungslos verschwendet ist der Scharfsinn eines ORIG., HILAR., OP. IMPERF., der auch hier geistliche Deutungen erfand, der Fisch z. B. das Wort von Christus oder die conservatio baptismi, die Schlange das ketzerische Gift oder der Teufel selbst, pro vitae cibo lapidem duritiae gentilis. Denn das folgende εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες lässt keinen Zweifel, dass 9f. Gaben gewöhnlicher Art genannt waren, und Jesus nun (vgl. Jes 49 15!) den Schluss aus menschlichem Verhalten auf das zweifellos noch freundlichere Verhalten Gottes zieht. πονηροὶ ὄντες, die Ihr doch böse seid, markiert den Gegensatz zwischem den ὑμεῖς und Gott lebhaft und begründet gut das πόσῳ μᾶλλον. πονηροὶ allerdings „böse" im sittlichen Sinne. BENGEL's Ausruf zu dieser Stelle „illustre testimonium de peccato originali" findet noch bei GODET und PLUMM. gläubigen Beifall. Der alte HILAR., der wohl zuerst ähnliches dachte, war wenigstens so vorsichtig, nur daraus, dass sogar den gläubigen Aposteln das ὑμεῖς πονηροί zugerufen wurde, seine starken dogmatischen Schlüsse zu ziehen; die Modernen berufen sich auf πονηροὶ ὑπάρχοντες, das Lc für π. ὄντες des Mt setzt; dies bezeichne ein von Anfang an und immer böse sein. Wissen sie denn nicht, dass ὑπάρχων ein Lieblingswort des Lc ist und nirgends mehr als „seiend" bedeutet, oder ist Jairus 8 41 Erbsynagogenvorsteher? Aber z. B. bei PLUMM. liegt in solchen Fündlein System, auch Lc 7 37 ist ihm ἥτις stärker als ἥ „who was of such a character as to be"! — genau so richtig, wie wenn man bei einem deutschen Schriftsteller ein „welcher" stärker fände als das relative „der". Die alten Griechen, CHRYS., CYRILL, ISIDOR. (ep. III, 117) wie OP. IMPERF. treffen das Richtige, wenn sie die Schlechtigkeit der Menschen nur im Vergleich zur göttlichen ἀγαθότης hervorgehoben finden, zur Befestigung des πόσῳ μᾶλλον: hier einen locus probans für das Dogma von der Erbsünde sich zurechtzumachen, ist eine im 19. Jhdt. unverzeihliche Geschmacklosigkeit, wo man doch durch Mc 10 18: τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός und Stellen wie Mt 12 35: ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος — ὁ πονηρὸς ἄ. genügend belehrt sein sollte. Das πονηροί ist auch nicht besonders auf Geiz oder Lieblosigkeit zu beschränken, sondern möglichst umfassend als Gegensatz zu dem ἀγαθός bei den Objekten beider Satzhälften und zu dem im Subjekt von b „himmlischer Vater" hinzugedachten „der Gute κατ' ἐξοχήν" zu nehmen, es ist

genau so relativ wahr wie ἀχρεῖοι Lc 17 10. Darum ist auch VAN K.'s Meinung, der Spruch passe wohl besser in eine Volksrede als in eine Ansprache an die Jünger, abzuweisen: der Jesus, der frei vom Fleisch der „Gemeinschafts"christen war, hat ihm persönlich unbekannte Volkshaufen nicht mit mehr Recht πονηροί nennen können wie die ihm doch auch nicht blos als Bekehrte bekannten Jünger. οἴδατε διδόναι (vgl. Lc 12 56 οἴδ. δοκιμάζειν, wie hebr. יודע לְהַלֵּךְ z. B. II Chron 2 8 14 Eccl 6 8 durch οἶδεν πορευθῆναι u. A. übersetzt wird) soll nicht die Gewohnheit, auch nicht die Gesinnung, sondern das „Verstehen" betonen, allerdings nicht nach BENGEL gleichsam staunend, dass solche intelligentia trotz der Erbsünde noch verblieben ist, auch nicht, um daran zu erinnern, dass gesundes Urteil bei Erfüllung der Bitten der Kinder von Nöten ist, sondern statt des einfachen δίδοτε unwillkürlich die Länge des Weges von πονηροὶ ὄντες zu den δόματα ἀγαθά malend. δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, wenigstens Euern Kindern — τέκνα im Wechsel für υἱοί wie Rm 8 16 14 —; δόμα διδόναι τινί hebraisierend häufig in LXX, z. B. Gen 25 6, besonders I Mcc; δόμα ἀγαθόν auch Sir 18 17, dort in Parallele zu δόσις, was im gleichen Sinne neben δώρημα Jac 1 17 steht. Mag nach BLASS Lc ἀγαθὰ vor δόμ. gestellt haben, keinenfalls hat bei Mt ein blosses ἀγαθὰ διδόναι gestanden, das ist Konformierung zu dem ἀγαθά b; wahrscheinlich haben Lc und Mt den Wortlaut der Quelle unverändert übernommen, die in 11a knapp das Resultat von 9f. zusammenfasste; Brot und Fisch (bezw. Fisch und Ei) sind gute Gaben. Ob Mrci. das διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν nach Epiph. h. 42 σχ. 24 p. 313, 330 (anders p. 331) wirklich fortgelassen hatte? πόσῳ μᾶλλον, rhetorischer Ausruf: um wie viel mehr, nach einem εἰ-Satz noch Mt 10 25 Lc 12 28 Rm 11 12 24 Hbr 9 13 f., bequemste Einleitung für die durch einen Schluss a minore zu erweisende These. ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, die feierliche Umschreibung für Gott, beweist, dass die ὑμεῖς 11a als irdische und darum „böse" Väter gedacht sind, aber auch, dass Jesus sich Gott als das Ideal eines Vaters mit seiner Kinderliebe denkt. Dieser absolut gute Vater giebt dann erst recht Gutes (Fut. der notwendigen Folge wie z. B. Hbr 9 14) denen die ihn bitten, „er will gebeten sein". Nach den Normen pedantischer Gleichförmigkeit, die Jesus hasst, würde in 11b hinter ἀγαθά ein δόματα und in a wie in b τοῖς τέκνοις ὑμῶν (αὐτοῦ) τοῖς αἰτοῦσιν ὑμᾶς (αὐτόν) stehen. Aber wie Jeder mit einem Körnlein Salz nach 9f. die τέκνα ὑμῶν 11a als ihren Vater bittend sich vorstellt, so auch die αἰτοῦντες αὐτόν 11b als Gottes Kinder; sonst könnte er doch nicht ihr Vater heissen; das überflüssige δόματα bei διδόναι zum

zweitenmale zu erwarten, wäre doch stark. Feine Reflexionen, wie dass im Bitten oder Beten sich das Gotteskind als solches zeige, werden Jesu hier so aufgedrungen wie die gröbere der Clem. Hom. III 56, die aus Angst, dass die Moral bei solchem Versprechen zu kurz kommen möchte, ihr τοῖς αἰτουμένοις αὐτόν erweitern durch καὶ τοῖς ποιοῦσιν τὸ θέλημα αὐτοῦ. Und, mag immerhin Jesus hier im engsten Jüngerkreis reden, es bleibt sicher, dass er Gott nicht blos wie Paulus als Vater der Gläubigen betrachtet. Diese ganze Scheidung der Menschen in Gläubige und Ungläubige liegt ihm noch fern, er operiert sonst mit der älteren in Gute und Böse, oder in Gerechte und Sünder; gerade aber durch dies einfache Gleichnis sollen wir von ihm lernen, dass, wer sich bittend an seinen himmlischen Vater wendet, — dass er Jude, rein, gerecht oder dgl. sein müsse, wird durch nichts angedeutet, nur „bitten" ist die Voraussetzung — noch viel gewisser Erhörung findet als ein Kind mit seinen Bitten bei dem irdischen Vater. Diesen Sinn des Gleichnisses, wonach es bloss die Gewissheit der 7f. verkündigten Gebetserhörung durch einen einleuchtenden Schluss erhöhen soll, haben schon Hier., Chrys., Cyrill verdreht, indem sie hier eine Belehrung darüber, um was wir bitten sollen, entdeckten. Es müsse Gutes, dürfe nicht Unnützes, gar uns Schädliches sein, was wir erbitten, wenn das αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν gültig bleiben solle. Viele Neuere, neben van K. und Hltzm. am entschiedensten B. Weiss, halten es mit Jenen, wechseln aber die Formel: wie 9f. nicht davon redeten, dass der Vater seinem Sohne immer gerade das Erbetene, nur, dass er nicht statt des erbetenen Gutes etwas Uebles gebe, so verheisse auch 11 nur, dass Gott Gutes, nicht dass er gerade das Erbetene den Betern spenden werde. Ich vermag hierin nur eine schwächliche Anpassung der machtvollen Sätze Jesu an theologische Bedenklichkeiten zu erblicken, die aus dem Texte einen dürftigen Schein des Rechtes sich holt.

Wenn B. Weiss schon zu 7f. dieselben Restriktionen macht, so hat er gerade so viel Schein des Rechtes und dogmatische Aengstlichkeit auf seiner Seite; es steht freilich nicht 7 da: betet, so wird Euch das Erbetene gegeben, nicht 8: Jeder, der bittet, empfängt das, um was er bittet, sondern blos λαμβάνει. Aber das Objekt von λαμβάνει kann doch nur aus dem αἰτῶν ergänzt werden; welch ein lächerliches Versprechen, wer suche, solle finden, zwar vielleicht nicht das Gesuchte, aber sonst Brauchbares, oder: wer anklopfe, dem werde geöffnet werden, wenn auch nicht die Hausthür, durch die er hinein wolle, so irgend etwas Anderes!

Der Glaube Jesu an die Gebetserhörung, der Lc 17 5f. so kühn sich erhebt, wusste nichts von Bedingungen und Einschränkungen, so wenig wie sein „Sorget nicht“ irgend eine Einschränkung verträgt. Was aber für Mt 7f. recht ist, ist für 9—11 billig. Man mag „ganz unverständig“ finden, wenn ein Vater immer dem Sohn gerade das Erbetene gäbe, die väterliche Liebe verhindere ihn, Schädliches und Unnützes seinem Kinde zu geben: aber wäre es nicht auch ganz unverständig, wenn der Vater dem Sohn immer auf seine Bitte etwas Gutes gäbe? Falls dieser satt ist und noch um ein Brot bittet, zwar kein Brot, aber einen Fisch zur Uebersättigung? Solche Bedenken der Schulweisheit sind Jesu glücklicherweise nicht gekommen, als er seine erhabenen Worte sprach; wenn er da immer auf die möglichen Ausnahmen Rücksicht genommen hätte, wäre alle Kraft des Ausdrucks und des Gedankens geschwunden; kann nicht sogar aus pädagogischen Gründen einmal ein Vater seinem Sohne einen Stein reichen statt eines Brotes? Das Normale ist, dass der Mensch, das Kind beim Vater, der Fromme bei seinem Gott das erbittet, was er gerade bedarf; dieses Bedürfen erkennt Gott nach Mt 6 32b ebenso an, wie der irdische Vater bei seinem hungernden Sohn; so sicher wie in der Frage μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ der positive Satz steckt: natürlich giebt ihm der Vater ein Brot, so sicher in dem ἀγαθά 11b das Gute, die Güter, um die Ihr ihn bittet. Und so wenig δὲ Lc 11 eine gradatio ab amico (11 5ff.) ad parentem (Bengel) andeutet, so wenig führt ἢ Mt 9 einen anderen Grund für die Mahnung 7 als 8 ein (de W., der übrigens das Ganze richtig versteht); es ist das ἢ, mit dem auch sonst auf kühne Thesen eine Rechtfertigung erfolgt, z. B. Mt 12 29 26 53, unzählige Male bei Paulus ἢ οὐκ οἴδατε, ἢ ἀγνοεῖτε, gleichsam: gebt Ihr das zu — oder . . ? Also die These Mt 8, die nur in andrer Form die von 7 wiedergiebt, sollen die Verse 9—11 ihrer Seltsamkeit entkleiden: das väterliche Verhältnis Gottes zu Euch lässt gar nichts Andres zu, als dass er Eure Gebete erhört. Der Beter des Vaterunsers paktiert nicht erst mit der Möglichkeit, dass man um Thörichtes oder Schädliches bittet.

Dieser Sinn des Gleichnisses, den ich für Mt wie für Jesus als zweifellos erachte, ist auch von Lc nicht zerstört worden, obwohl er am Schluss eine merkwürdige Aenderung vornimmt. Statt Euer Vater im Himmel schreibt er ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ. Das ὑμῶν hat er da sicher nicht aus paulinistischen Bedenken (Scholt.) gestrichen, sondern vielmehr um Gottes Vaterschaft als ganz unumschränkt, weit über die ὑμεῖς hinausreichend zu bezeichnen, das ἐξ ist wohl durch

eine Art Gedankenattraktion von dem folgenden δώσει her für ἐν eingerückt, der vom Himmel her gebende; οὐρανός Sing. und ohne Art. bei Lc beliebt z. B. 17 29 22 43. Als Objekt aber zu δώσει nennt er πνεῦμα ἅγιον. Die Menge der hier vorliegenden Varianten dürfte sich ganz aus dem mehr oder weniger durchgreifenden Streben nach Konformation mit Mt 11 oder mit Lc 13* — daher ἀγαθὸν δόμα (D) — erklären; blos RESCH's Abenteuerkritik (Lc-Parallelen 250) schmiedet sich einen Text מתנה טובה für das Urevangelium aus eingebildeten ausserkanonischen Paralleltexten zurecht, allein auch er erkennt dem Lc das πν. ἅγιον zu und findet dies sekundär, „eine Epexegese des ἀγαθὸν δόμα". Dass πν. ἅγ. gegenüber dem allein gesicherten ἀγαθά von Mt das Spätere darstellt, darf wohl zweifellos heissen, auch wenn wir Motivierungen wie bei DE W. „Nachbesserung eines allzu geistlich gesinnten Christen" und bei den Tübingern paulinische Einflüsse ablehnen. Dadurch, dass GODET die Variation auf eine von Lc wortgetreu wiedergegebene, gegenüber Mt ganz selbständige Quelle zurückschiebt, ist natürlich gar nichts gewonnen. Ich finde eher die Art des Lc in solchen Näherbestimmungen; wie er 21 31 das ἐγγύς ἐστιν präzisiert in ἐγγύς ἐ. ἡ βασιλεία τ. ϑ., so hier die ἀγαθά in das höchste Gut, das alle anderen umfasst, den h. Geist; man vergleiche nur Rm 8 15 26, um zu begreifen, wie leicht ihm bei Sprüchen über das Gebet der h. Geist einfallen konnte. Bei seinem τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν wird er allerdings voraussetzen, dass dieser Geist Gegenstand der Bitte ist; aber was von dem Allerhöchsten gilt, dass es dem darum Bittenden nie versagt wird, gilt von geringeren Dingen erst recht. Die Evidenz des auf 11 f. aufgebauten Schlusses 13 leidet bei Lc etwas, weil nun Subjekt und Objekt (Ihr — der himmlische Vater; gute Gaben — h. Geist) in den verglichenen Sätzen verschieden sind — der beste Beweis für die Nichtursprünglichkeit dieser Fassung —, aber auch bei Lc soll das Gleichnis nur die unerschütterliche Gewissheit der Erhörung jedes Gebets demonstrieren, wie so schlicht und unangreifbar bei Mt; πάντα ὅσα ἂν αἰτήσητε . . . πιστεύοντες λήμψεσϑε laut Mt 21 22.

5. Vom Schüler und Lehrer. Mt 10 24 f. Lc 6 40.

Wegen seiner formalen Verwandtschaft mit Mt 7 9—11 mag hier ein Spruch angefügt werden, den die Meisten, selbst VAN K. gar nicht unter die Gleichnisse rechnen. Lc 6 40 ist ja auch das Gleichnishafte zerstört und nur eine Gnome übrig geblieben; aber Mt, dessen Text, wo man nicht überhaupt die ursprüngliche Identität der Worte Mt 10 und Lc 6 leugnet, fast ausnahmslos bevorzugt

wird, bietet uns doch ein kleines Gleichnis, ähnlich dem vorigen. „Ein Schüler ist nicht mehr als sein Lehrer, und ein Sklave nicht mehr als sein Herr. Genug ist's für den Schüler zu werden wie sein Lehrer, und beim Sklaven wie sein Herr. Wenn sie den Hausherrn Beelzebul benannt haben, um wie viel mehr seine Hausleute!" So wenig wie ein Schüler nach Höherem streben kann als nach Gleichheit mit seinem Lehrer oder ein Sklave nach Höherem als es zu haben wie sein Herr, so wenig dürft Ihr ein besseres Los, als ich es habe, erwarten: alle mir zuteil gewordenen Beschimpfungen werden Euch erst recht entgegengeschleudert werden. Es ist ein tadelloses Gleichnis; Jesus nennt weder seine Jünger μαθητής und δοῦλος — eins von beiden wäre doch auch wohl nur angebracht! — noch sich Lehrer und Herrn, sondern das Verhältnis der Jünger zu ihm hat einige Aehnlichkeit mit dem eines μαθητής zu seinem Lehrer oder dem eines δοῦλος zu seinem Herrn (vgl. hierzu Gal 4 1); und aus dieser Annahme zieht er Folgerungen, deren Anerkennung durch die Jünger ihm nicht zweifelhaft war. Neu ist blos, dass in der Anwendung nicht das einfache „Ihr" und „ich" gebraucht wird, etwa: Und so dürft auch Ihr nicht im Punkte der schamlosen Schmähungen besser wegzukommen hoffen als ich; diese beiden Personalbegriffe umschreibt er durch Metaphern, wie sie von dem vorigen Satze her ihm nahe lagen; der künstlerische Trieb zur Abwechslung verhindert, dass er „den Herrn" und „seine Sklaven" sagt; gemeint ist mit „Hausherrn" und „Hausleuten" dasselbe. So fällt über die 2. Hälfte dieses Gleichnisses ein Schein von Allegorischem; durchaus nicht etwa ein Beweis für unverständiges Eingreifen der Ueberlieferer; denn wohlbemerkt nur auf die 2. Hälfte, womit nicht der geringste Schritt in der Richtung, das Gleichnis selber zur Allegorie umzuwandeln, gethan ist: so wenig wie wenn es Mt 7 11ᵃ statt εἰ ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε hiesse εἰ τὰ γεννήματα τῶν ἐχινδῶν ἴσασιν o. dgl.

Im Einzelnen bietet das Wort bei Mt wenig Schwierigkeiten. μαθητής und διδάσκαλος werden zwar 9 11 nebeneinander von den Jüngern und von Jesus gebraucht, aber weder für die Jünger noch für ihn sind das besonders auszeichnende Titel, und δοῦλος — κύριος, vgl. II Reg 11 11 (οἱ δοῦλοι τοῦ κυρίου μου) sind Bezeichnungen, die für das Verhältnis zwischen den Jüngern und ihm (Joh 15 15) Jesus ablehnt. Und mag Joh 13 16 das so feierlich eingeführte οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ neben dem οὐδὲ ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν schon wegen 15 keine andere Erklärung zulassen als dass hier der Gläubige δοῦλος, sein Herr Christus ist, so ist den

Synoptikern die Anschauung von Jesus als dem κύριος seiner Jüngerknechte noch fremd, und Joh verwendet 15 20 dasselbe Wort wie 13 16 a doch auch wieder gleichnisartig, wenn er fortfährt: wenn sie mich verfolgt haben, werden sie Euch auch verfolgen u. s. w. Interessant ist, dass Joh hier unser οὐκ ἔστιν ὑπὲρ durch οὐκ ἔστιν μείζων ersetzt; nur so kann dies ὑπὲρ c. acc. verstanden werden, von dem Besitz eines Vorrangs oder Vorzugs, vgl. Phm 16 21. Das Schwanken der Aelteren bezüglich des Gebietes, auf dem dieser bestrittene Vorrang oder die zugegebene Gleichheit denn wohl bestünde, ob in Kenntnissen oder in sittlicher Tüchtigkeit oder in den Schicksalen, hat wunderliche Erörterungen zur Folge gehabt; den Widerspruch zwischen Mt 10 24 und dem griechischen Sprichwort πολλοὶ μαθηταὶ κρείσσονες διδασκάλων — man brauchte ja auch nur an ψ 118 99 ὑπὲρ πάντας τοὺς διδάσκοντάς με συνῆκα oder Prov 17 2 οἰκέτης νοήμων κρατήσει δεσποτῶν ἀφρόνων zu denken, um in ähnliche Verlegenheiten zu geraten — wollte schon Chrys. durch die Ausflucht heben, es sei bei Jesus nicht von den Ausnahmefällen die Rede, oder — so auch Grot. — der Satz gelte von Schülern nur, so lange sie das wirklich bleiben, nicht von ehemaligen Schülern, die inzwischen dem früheren Lehrer über den Kopf gewachsen sein könnten. Aber Aussprüche wie Mt 10 24 sind immer nur bedingt zutreffend; der Zusammenhang entscheidet, in welcher Richtung der Redende ihre Wahrheit für unangreifbar hält; hier können wir schon wegen des Parallelismus von Schülern und Sklaven nicht an Weisheit, doctrinae ingenium, Tugend, Frömmigkeit denken, sondern nur an Lebenshaltung und Lebenserfahrungen, κατὰ τὴν τῆς τιμῆς φύσιν sagte Chrys. im Grunde richtig. Vgl. Epictet II 23 16. Die Weglassung von 24 b in Syr sin beruht, da 25 a doch der Sklave hinter dem Jünger auftritt, auf Versehen oder ist eine unglückliche Emendation. ἀρκετόν wie Mt 6 34 — das seltene Wort ist jetzt auch auf ägyptischen Papyri nachgewiesen, s. Deissm., Bibelstudien II 85 —; das Subjekt wird hier vertreten durch den ἵνα-Satz, „zu werden wie sein Lehrer", d. h. dem Lehrer gleich (= Mt 18 3 ἐὰν γένησθε ὡς τὰ παιδία), genügt dem Schüler, befriedigt seinen höchsten Ehrgeiz, ebenso beim Sklaven. Statt des erwarteten τῷ δούλῳ steht hier der Nomin. in einer doch recht naheliegenden Fortwirkung des γένηται „und — genug ist es für den Sklaven, dass — der Sklave werde wie sein Herr"; dies ein Jes 24 2 beschriebener Idealzustand καὶ ἔσται . . ὁ παῖς ὡς ὁ κύριος, wo Q am Rande beifügt ως ο δουλος ως ο κυριος αυτου.

25 b enthält die Anwendung des in 24 25 a liegenden allgemeinen

Satzes = „die Untergebenen können es nie besser haben als ihr Oberhaupt“ auf den speziellen Fall. Wenn sie = man, die Gegner, die Jesus nicht näher zu bezeichnen brauchte, den Hausherrn (οἰκοδεσπότης kommt im N. T. nur bei den Synoptikern vor, auch in LXX fehlt es) Beelzebul zubenannt haben, ἐπεκάλεσαν, eine vox media, z. B. Act 10 18 Σίμων ὁ ἐπικαλούμενος Πέτρος. Beschimpfung liegt also nicht im ἐπικαλεῖν als solchen, sondern in dem beigelegten Namen; Beelzebul, ein damals offenbar schon verbreiteter Titel für den Teufel, den ἄρχων τῶν δαιμονίων 12 24, noch viel schlimmer als das schon so verfehmte ῥακά und μωρέ Mt 5 22. Der Aorist ἐπεκάλεσαν nach εἰ führt nicht ein Irreales, sondern eine bekannte Thatsache ein; er steht mit dem οἴδατε nach εἰ Mt 7 11 auf gleicher Linie. πόσῳ μᾶλλον erst recht scil. ἐπικαλέσουσι Βεελζ. seine Hausleute. οἰκιακοί sonst im N. T. nur noch Mt 10 36 in einem Citat aus Mi 7 6, wo aber LXX für οἱ οἰκ. αὐτοῦ schreiben: οἱ ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ (אנשי ביתו) wie Susann 26 Θ: οἱ ἐκ τῆς οἰκίας. In Susann sind diese „Haussöhne“ (so nämlich Syr^sin Mt 10 25) als Sklaven zu denken (27), auch hier spricht nichts gegen die Fassung als „Haussklaven“; aber offenbar soll weniger der Charakter der Sklaven als der der Nächstangehörigen, wie es auch unselbständige Kinder sind, betont werden.

Allein sind denn nun Jesu Jünger Beelzebul geschimpft worden? Gerade der Name des Teufelfürsten schien für die οἰκιακοί nicht geeignet; daher man die Gleichheit loser machte, z. B. Hilar.: „quanto magis in domesticos eius omnia iniuriarum et contumeliarum genera perficient!“ Aehnliches beabsichtigt Syr^sin, wenn er πόσῳ μᾶλλον umschreibt: wie werden sie seine Hausleute nennen; und die von Lachm. acceptierte Lesart in B: τῷ οἰκοδεσπότῃ Β. ἐπεκ. . . . τοῖς οἰκιακοῖς αὐτοῦ erkläre ich mir aus einer verwandten Tendenz; ἐπικαλεῖν τινί τι heisst jemandem etwas vorrücken, zum Vorwurf machen: Beelzebul als Gegenstand von Anklagen wider die Jünger war bequemer wie als direkter Schimpfname für sie.

Lauter Pedanterien, die die Kraft des Spruches mindern; eine Weissagung über Schimpfnamen, die Jesu Jüngern beigelegt werden würden, sollte er nicht enthalten, sondern nur ihnen klar machen, dass sie keine mildere Behandlung und billigere Würdigung seitens der Feinde gewärtigen dürften als der Meister, und also, wenn sogar ihm das nichtswürdigste Schimpfwort nicht erspart geblieben ist, sie erst recht auf schlimme Lästerungen gefasst sein müssten. Diese Ankündigung, die ganz in das düstere Bild, das Jesus 10 16 ff. von den seinen Aposteln bevorstehenden Erfahrungen zeichnet, hineinpasst,

ist in Erfüllung gegangen, auch wenn nie wieder jemand den Namen Beelzebul einem Christen an den Kopf geworfen hat, und mit der 24 f. begründeten Notwendigkeit haben Unzählige sich in unverdienter Schmach getröstet.

Lc hat nur ein Fragment unseres Gleichnisses erhalten als Bestandteil seiner Bergpredigt 6 40 ff. Er beginnt wie Mt 24ª. Ein Jünger ist nicht über seinen Meister, sogar das ὑπέρ finden wir wieder, während Lc 22 26 f. in einem ähnlichen Satze neben γινέσθω ὡς ein μείζων = Joh 13 16 15 20 setzt. Den Sklaven lässt er fort, während Johannes an beiden Stellen gerade den Schüler fortlässt. Für Mt 25ª aber setzt er ein: κατηρτισμένος δὲ πᾶς ἔσται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ. Die letzten vier Worte lauten bei Mt genau so, εἶναι ὡς statt γίνεσθαι ὡς des Mt ist eine gleichgültige Variante, das Futurum der notwendigen Folge (ἔσται) hier gut am Platze wie 38 f., im Grunde ist auch κατηρτισμένος δὲ πᾶς ἔσται nur eine Umschreibung für das ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα γένηται. Alle denkbaren Irrgänge ist die Exegese bei der Erklärung dieses Sätzleins gewandelt, noch v. Hofm. nahm πᾶς = in seiner Ganzheit, als ob ὅλος dastünde; und was Prädikat, was Subjekt sei, darüber kann man sich nicht einigen. Mir scheint sicher, durch das Verhältnis von 40ᵇ zu 40ª, dass dem Prädikat οὐκ ἔστιν ὑπὲρ in ᵇ ein ἔσται ὡς gegenübertritt, δὲ macht auf den Gegensatz aufmerksam, so bleiben für das Subjekt κατηρτισμένος πᾶς; bei πᾶς ergiebt der Blick auf ª wie auf ὁ διδάσκ. αὐτοῦ die Einschränkung auf Schüler, πᾶς ist Antithese zu einem in οὐκ ἔστιν μαθητής steckenden οὐδείς. Endlich κατηρτισμένος, durch seinen Platz besonders herausgehoben, kann nicht mit ἔσται zusammengenommen (Wzs.: „Jeder wird geschult sein") oder als Parallelname für μαθητής gedeutet werden, sondern ist Näherbestimmung zu πᾶς (μαθητής) = fertig gemacht, vollkommen ausgebildet, vgl. Hbr 13 21, ähnlich wie ἄρτιος II Ti 3 17 oder τέλειος Mt 5 48, vgl. auch Iren. IV 38 2 διὰ τὸ ἀκατάρτιστον αὐτῶν καὶ ἀσθενὲς τῆς πολιτείας. Wenn der Schüler fertig gemacht worden ist, das Ziel erreicht hat, wird er doch immer (darum πᾶς) nur wie sein Lehrer sein; auch die κατάρτισις führt nicht zum ὑπέρ; laut πᾶς ἔσται verbleibt das οὐκ ἔστιν μαθ. in seinem Recht.

Die vielfachen Misshandlungen des Lc-Wortes rühren zumeist davon her, dass man entweder es ohne alle Rücksicht auf den Kontext deutete oder künstlich einen feinen Zusammenhang nach vorn oder hinten herausdeuten wollte. So behandelt Iren. V 31 2 den Spruch als Beleg für die Lehre von einer Auferstehung des ganzen Menschen, d. h. der Leiber aus dem Grabe, Epiph. h. 30 33 ver-

stand κατηρτισμένος κατὰ πάντα als ἕτοιμος εἰς διωγμὸν καὶ κακολογίαν καὶ πᾶν ὁτιοῦν ἐπιφερόμενον. Sobald man eine Mahnung, Christi Nachahmer zu bleiben, wie sie EPIPH. und CYRILL unter Verweisung auf I Cor 11 1 hier herausfühlen, in Lc 6 40 sah, lag die Textänderung nahe, die ausser Epiph. und ℵ auch Constitat. Apost. V 6 bezeugen: statt ἔσται las man ἔστω oder ἤτω. Viel stärkere Eingriffe aber erlaubt sich Syr[sin], der durch Streichung von zweimal drei Worten den Text herausbringt, den BLASS — allein auf diese Autorität gestützt, deren Schlusszusatz „in der Wissenschaft" er wieder ignoriert — für den echten proklamiert: οὐκ ἔστιν μαθητὴς κατηρτισμένος ὡς ὁ διδ. αὐ. Also das Gegenteil von dem sonst bezeugten: es ist kein Jünger, der vollkommen wäre wie sein Meister u. s. w. Diese These, die den Widerspruch förmlich herausfordert und keinenfalls auf den Jesus, der Mt 10 34 f. gesprochen, zurückgehen könnte, ist meines Erachtens ein Fündlein des Syrers, entstanden wie sein Text 17 9 f. Bei dem Meister dachte er an Christus; dass „Jeder" vollkommen wie Christus sein sollte — z. B. auch ℵ strich aus solcher Reflexion das πᾶς — oder sein werde, schien ihm ein noch unfrommerer Gedanke als der 17 10, dass wir alles uns von Gott Aufgetragene thun können. So strich er darauf los, bis ein seiner Devotion genügender Sinn herauskam; während er aber durch den Zusatz „in der Wissenschaft" noch ein gesundes Gefühl für die Dürftigkeit seiner Schöpfung bethätigt, giebt sich BLASS mit einem κατηρτισμένος διδάσκαλος zufrieden!

Ist Lc 6 40 nur eine verkürzte Rezension des Wortes Mt 10 24 25a, so bleibt die Frage, was in dem neuen Zusammenhang bei Lc das Wort besagen soll. Eine Anwendung auf Schmähungen, die des Jüngers warten, ist ausgeschlossen; an Jesus als Meister ist nicht zu denken. Voraufgeht 39 das Gleichnis von dem Blinden als Blindenführer, wo Beide in die Grube fallen, es folgt 41 f. der Spruch vom Splitter und Balken. Gehört nun 40 enge zu 39, so will er begründen, dass ein Blinder zum Lehrer ungeeignet sei: bestenfalls würden die Schüler ja nur seine Blindheit teilen. Als Einleitung zu 41 f. würde 40 eine Aufforderung zu mildem Urteil sein können; bei so mangelhaften Lehrern, wie Israel sie in den Pharisäern jetzt besitzt, ist von den Schülern eben nichts Grosses zu erwarten. Allein, wenn auch GODET in Lc 6 20 ff., wie er gerade zu 40 beteuert, einen „unangreifbaren" Zusammenhang nachgewiesen zu haben glaubt, so werden Andere nach wie vor hier eine künstliche und teilweis erkünstelte Komposition von verschiedenartigen Redestücken erblicken; so wahrscheinlich es ist, dass Lc den blinden

Führer 39 in dem Lehrer 40 und in dem Mann mit dem Balken im eignen Auge, der anderer Leute viel weniger kranke Augen zu heilen sich anschickt, wiederfindet, muss der Unbefangene fühlen, dass die beiden gleicherweise blinden Menschen 39 mit Schüler und Lehrer 40 — oder sollte es sich da um Unterricht in der Blindheit handeln? — und mit den teilweise sogar vortrefflich scharfsichtigen Brüdern 41f. eigentlich recht wenig gemein haben.

So ist es gut, dass wir bei Mt den Spruch in einem befriedigenden Zusammenhange und in einer Form, die keine Zweifel an der Treue der Ueberlieferung erweckt, besitzen. Es braucht nicht überall Lc, so wenig wie Mt oder Mc, a priori als der zuverlässigste Berichterstatter bei Herrenworten genommen zu werden.

6. Vom Blinden als Blindenführer. Mt 15 14 Lc 6 39.

Lc leitet in seiner „Bergpredigt" einen neuen Abschnitt 39 ein. „Er sagte aber auch ein Gleichnis zu ihnen. Kann etwa ein Blinder einen Blinden führen? Werden sie nicht Beide in die Grube fallen?" Die Einleitung erinnert an 21 29, wenn man mit Blass statt εἶπεν ein ἔλεγεν bevorzugt, noch mehr an 14 7; jedenfalls soll sie einen Absatz markieren, und wir haben keinen Grund παραβολήν auf mehr als die nächsten Worte in 39, etwa noch auf 40 oder gar 40—45 zu beziehen. Die παρ. besteht aus zwei koordinierten rhetorischen Fragen, μήτι 39a setzt die Antwort Nein voraus (Act 10 47 μήτι τὸ ὕδωρ δύναται κωλῦσαί τις, Mt 7 16 12 23), οὐχί ein Ja = 17 8. Unmöglich ist's, dass ein Blinder einen andern — vgl. παραδώσει ἀδελφὸς ἀδελφόν Mt 10 21; ἄβυσσος ἄβυσσον ἐπικαλεῖται ψ 41 8; ἁμαρτωλοὶ ἁμαρτωλοῖς δανείζουσιν Lc 6 34 — führt. Der genaueste Ausdruck für die Führung, deren ein Blinder bedarf, ist χειραγωγεῖν, so vom blinden Simson Judd 16 26 cod. A und von Tobias Tob 11 16ℵ; Artemid. I 26: τυφλὸν γενέσθαι καὶ ὑπ᾿ ἄλλου χειραγωγηθῆναι; Epiph. h. 46 1: ὥσπερ εἰ τυφλὸς χειραγωγούμενος ὑπὸ τοῦ χειραγωγοῦ καταλειφθείη. Aber auch ὁδηγεῖν oder ἡγεῖσθαι reichen aus (s. Test. Ruben 2) und ὁδηγός oder ἡγεμών von dem Führer. Der Führer eines Blinden bedarf vor allem guter Augen; er muss für sich und den Geführten sehen, ein Blinder in solcher Rolle ist ein Unding. Denkt man sich einen derartigen Fall, so muss schweres Unglück eintreten, beide (ἀμφότεροι = Lc 7 42 Mt 9 17), der Geführte und der Führer, werden — Futurum der notwendigen Folge, ähnlich wie 40 ἔσται — in eine Grube hineinstürzen, wie sie, vielleicht nicht gerade auf den Strassen einer Stadt, aber draussen auf den Feldwegen sich zahlreich finden. Das ist nur einer der bei so thörichtem Arrangement möglichen Fälle; Jesus hätte auch ein Ab-

irren in die Wüste und Verhungern, ein in den Fluss oder gegen eine Mauer Stürzen nennen können; aber auf Vollständigkeit kam es ihm nicht an, sondern auf Anschaulichkeit, und „in eine Grube fallen“ war ein durch eine Reihe alttestamentlicher Stellen, Jes 24 18 Jer 31 44 Prov 22 14 26 27 Eccl 10 8 Sir 27 26 — teils εἰς βόθυνον, teils εἰς βόθρον ἐμπ. — nahe gelegter Gedanke. Der βόθυνος ist sehr früh geistlich gedeutet worden, vielleicht schon von Clem. Al. Paed. I 3 9, der die „Schrift“ sagen lässt: τυφλὸς . . τυφλοὺς εἰς τὰ βάραθρα χειραγωγῶν, wohl auch im Blick auf unsre Stelle Clem. Hom. ep. Petri 3 εἰς τὸν ὅμοιον τῆς ἀπωλείας . . βόθυνον, und dann weiter von Unglauben, Ketzerei, Unsittlichkeit oder von der Hölle. Jesus aber meint alles ganz eigentlich, auch das ὁδηγεῖν, trotzdem es in LXX so oft von religiöser Unterweisung gebraucht wird; und bei seinem Wort appelliert er an das gerade in Israel durch die h. Schriften, z. B. Dt 27 18 Jes 42 16 Job 29 15, lebendig erhaltene Gefühl besonderer Verpflichtung gegenüber den Blinden; das Entsetzen möchte er wachrufen über einen Zustand, wo ein Blinder, natürlich mit dem schlimmsten Erfolge, eine Aufgabe übernimmt, die nur ein Sehender erfüllen kann. Freilich hat er auch hier auf Höheres hinausgewollt: wie Beide jämmerlich verunglücken werden, wo ein Blinder einem anderen Führerdienste leistet, so kann das Resultat für alle Beteiligten auch nur das schlimmste sein, wenn in göttlichen Dingen die Führung der Unkundigen von ebenso unkundigen geübt wird: wo immer er das Gleichniswort gebrauchte, wird der Zusammenhang der Rede diese Beziehung auf die Sache des Himmelreichs ausser Zweifel gestellt haben, sodass Jesus die 2. Hälfte des Gleichnisses ruhig fortlassen konnte. Verwendbar wäre jener Gedanke noch in vielen anderen Fällen, z. B. wo ein Analphabet Kinder lesen lehren wollte; das Interesse Jesu richtet sich aber nicht auf solche Lächerlichkeiten, sondern nur auf die sittlich-religiösen Zustände in der ihn umgebenden Welt. Da war das Bild besonders geeignet anzuregen zu vorsichtiger Kritik an denen, die sich als Meister aufspielen, und zu gesundem Unwillen über die Anmassung derer, die aus ihren Fehlern eine Tugend machen wollen, Anderen abgeben, wo gerade sie gar nichts besitzen. Lc 6 41f. haben wir ja einen Fall ähnlicher Art; das Gebahren der Pharisäer forderte bei Jesus dies zornige μήτι δύναται immer wieder heraus, aber seine Jünger und andre Israeliten werden zu solcher Warnung wohl auch Veranlassung gegeben haben.

Uebrigens haben damals auch neben und vor Jesus Viele, nicht nur Juden, auch Plutarch, Cicero, von blinden Führern gesprochen;

die frappanteste Parallele zu Lc 6 39 bietet wohl Philo de fortit. 2 (Mang. II, 376), der erklärt, dass die nach dem Reichtum τῶν κενῶν δοξῶν Trachtenden τυφλῷ πρὸ βλέποντος σκηριπτόμενοι καὶ ἡγεμόνι τῆς ὁδοῦ χρώμενοι πεπηρωμένῳ, πίπτειν ἐξ ἀνάγκης ὀφείλουσιν. Die knappe Kraft der Formulierung im Evangelium, besonders das τυφλὸς τυφλόν, lässt gleichwohl kaum Zweifel an der Echtheit unsers Gleichnisses aufkommen. — Mt' Bericht weicht von dem des Lc nur bezüglich des Kontextes erheblich ab. Das Gleichniswort selber lautet bei ihm so ähnlich, dass man schon nur eine gemeinsame griechische Quelle postulieren möchte. An Stelle der lebendigen Fragesätze des Lc tritt bei Mt die ruhige Behauptung, dadurch werden μήτι und οὐχί überflüssig, und die naheliegende Subordinierung des ersten Satzes wird vollzogen; doch erinnert das dem ἐὰν ὁδηγῇ voraufgehende Subjekt und Objekt τυφλὸς τυφλόν noch an die lucanische, wohl ursprünglichere Fassung; wenn Epiph. h. 66 69 in einem nachlässigen Citat von Mt 15 14 für ἐὰν ὁδηγῇ ein ὁδηγῶν setzt (vgl. Cypr.: caecus caecum ducens simul in foveam cadent), versteift er nur, da im Nachsatz ein ἀμφότεροι Subjekt ist, das Verhältnis beider Sätze. Geschickter, aber auch radikaler hat Syr[sin] die Glättung vollzogen: „Ein Blinder aber, der den Blinden leitet, fällt mit ihm in die Grube.“ Für ἐμπεσοῦνται Lc schreibt Mt πεσοῦνται wie 24 28 συναχθήσονται für ἐπισυναχθ. Lc 17 37. Einzelne Handschriften behalten natürlich das Kompositum ἐμπ. auch bei Mt bei, das ihnen hier durch die LXX so geläufig war; D gehört zu ihnen, der ausserdem εἰς βόθρον für εἰς βόθυνον übernimmt, dabei schon durch die Stellung des εἰς β. hinter ἐμπ. die Abhängigkeit von Prov 26 27 und ψ 7 16 verratend. Aber vorbereitet wird das Gleichniswort bei Mt ganz anders als bei Lc. Nachdem Jesus von der Verunreinigung des Menschen durch das aus seinem Munde Ausgehende (11) gesprochen hat, seien die Jünger an ihn herangetreten mit der Mitteilung, die Pharisäer hätten an diesem Worte Anstoss genommen. Er antwortet ihnen: „Jedes Gewächs, das nicht mein himmlischer Vater gepflanzt hat, muss ausgerottet werden. Lasst sie, sie sind blinde Führer von Blinden.“ Daran schliesst sich 14[b] das Gleichniswort, das das üble Ende solcher Führer wie ihrer Schützlinge demonstriert. Und 15 hebt Petrus neu an: Sage uns, erkläre uns die Parabel! Bekümmert über den Unverstand der Fragenden, erfüllt Jesus die Bitte; aber nicht, wie der Leser erwartet, die παραβολή 14[b] = Lc 6 39 wird erklärt, sondern 11 das Wort von der Verunreinigung; 12—14 machen so den Eindruck eines überflüssigen, hier fremdartigen Einschubs. Da er in der Parallele Mc 7 14—23 fehlt, wird ihn Mt

unter Benutzung anderweitig überkommenen Materials hergestellt haben, das wahrscheinlichste Motiv: eine Begründung zu schaffen für das strafende καὶ ὑμεῖς bei ἀσύνετοί ἐστε 16 = Mc 7 18; dabei denkt Mt sofort an die ἀσύνετοι κατ' ἐξοχήν, die Pharisäer, lässt ihren Unverstand sich also offenbaren im σκανδαλίζεσθαι über 11, worauf Jesus die Hoffnungslosigkeit ihres Zustandes 13f. konstatieren muss. Ob das Wort von dem nicht durch Gott gepflanzten Gewächs sich auf die Pharisäer selber oder auf pharisäische, menschliche Ueberlieferungen beziehe, ist eine alte Streitfrage; am vorsichtigsten meinte CHRYS.: περὶ αὐτῶν ἐκείνων καὶ τῶν παραδόσεων αὐτῶν ταῦτά φησιν. Trotz 3 6 9 glaube ich mit ORIG., dass Mt in 13 nicht sowohl pharisäischer Irrlehre als den Pharisäern die Vernichtung ankündigen will, vielleicht denkt er sogar an 13 29ff., wo er den ζιζάνια ähnlich wie hier den nicht von Gott gepflanzten Gewächsen implicite das ἐκριζοῦσθαι zugesagt hat. Jesus meint: ich kann es nicht hindern, dass sie geärgert werden; ihr Los ist nun einmal die völlige Entwurzelung. Lasst sie (gehen) = Act 5 38 Mc 14 6 Joh 12 7 (vgl. Mt 19 14 = Mc 10 14 oder Jes 22 4 ἄφετέ με, πικρῶς κλαύσομαι), sie sind blinde Führer von Blinden, also Leute, die nur gefährlich wirken können, sich und Andern schaden, wie 14ᵇ, durch δέ geschickt angeknüpft, es veranschaulicht; das εἰς β. πεσοῦνται ist Bestätigung für das ἐκριζωθήσεται. Und wie 13 das ἐκριζωθήσεται und die πᾶσα φυτεία sicher metaphorisch gedacht sind, so ist das auch für 14ᵇ wahrscheinlich; die Pharisäer müssen mit all ihrem Anhang, mit denen, die auf das ἄφετε αὐτούς nicht bei Zeiten hören, dem Verderben verfallen; weil nichts als Blindheit bei ihnen und bei ihren Getreuen sich zeigt. Dieses allegorische Verständnis des Spruches erzwingt Mt eigentlich, indem er die Deutung vorausschickt: sie, die Pharisäer, sind blinde Führer von Blinden. Da weiss der Leser, wer mit dem τυφλός ᵇ, was mit ὁδηγεῖν gemeint ist, auch τυφλόν ist kaum noch anders als nach Mt 13 13—15 zu verstehen, und εἰς β. πεσοῦνται die dort gedrohte Heillosigkeit. Das dem Lc anscheinend unbekannte Vorwort des Mt: ὁδηγοί εἰσιν τυφλοὶ τυφλῶν ist ja klar; den ὁδηγὸς τυφλός verwendet auch Philo; den ὁδηγὸς τυφλῶν kennen wir aus Rm 2 19, wo diese Führer freilich nicht gerade wegen ihrer Blindheit, sondern trotz ihres Sehens grober Anmassung geziehen werden. Aber die Ueberlieferung des Mt-Textes zeigt hier interessante Differenzen. Statt des von TISCH. (auch RESCH) acceptierten ὁδ. εἰσιν τυφλοὶ τυφλῶν schreiben (TREG.), W.-H., BALJ. τυφλοί εἰσιν ὁδηγοί, also mit Umstellung des τυφλοί wie Fortlassung des τυφλῶν nach ℵ, B, D, doch wird auch ὁδηγοί εἰσιν τυφλοὶ bezeugt; und endlich Syrˢⁱⁿ,

dem Handschriften des Chrys. hom. 51 in Mt beitreten, las ὁδηγοί εἰσιν τυφλῶν. Gewiss konnte τυφλοὶ τυφλῶν anstatt eines ursprünglichen τυφλοί leicht aus ᵇ τυφλὸς τυφλόν erwachsen; aber der Einfluss von Mt 23 16 24 (blosses ὁδηγοὶ τυφλοί zur Bezeichnung der pharisäischen Eigenart) ist nicht zu unterschätzen, die Streichung bald des τυφλοί, bald des τυφλῶν macht beide Streichungen verdächtig, und aus inneren Gründen empfiehlt sich der vollere Text, weil der Vorwurf seine volle Schärfe nur dadurch bekommt, dass Blindheit auf beiden Seiten, bei Führern und Geführten, vorliegt. Wahrscheinlich hat alte, aber falsche Reflexion, die von Mt 15 14ᵃ zu 14ᵇ einen Fortschritt des Gedankens konstruieren wollte, das eine τυφλ. gestrichen; sie übersah, dass dieser Fortschritt vielmehr in εἰς βόθυνον πεσοῦνται liegt. —

Unser Gleichniswort, in dem Jesus von leiblich Blinden sprach, aber eine Anwendung auf ähnliche Zustände im religiösen Leben wünschte, wird dem Mt wie dem Lc als Fragment ausserhalb des ursprünglichen Zusammenhanges zugekommen sein; an und für sich ist eine antipharisäische Tendenz (Mt) bei ihm ebenso gut möglich wie eine allgemein gegen Splitterrichterei gerichtete (Lc); aber in eine Volksrede wie Lc 6 passt es besser als in ein kurzes Gespräch Jesu mit seinen Jüngern über Anstösse der Pharisäer. — Ein Wort wie II Tim 3 13 von den πλανῶντες καὶ πλανώμενοι ist Anwendung des Gedankens von den blinden Blindenführern auf neue Verhältnisse, verglichen mit Lc 6 39 f. besonders interessant, weil auch II Tim 3 14 f. gleich darnach vom Lernen, den Lehrern und von dem, was uns weise machen kann (σοφίσαι), handelt.

7. Von der wahren Verunreinigung. Mc 7 14–23 Mt 15 10–20.

Wie von Lc 6 40 zu 6 39 wollen wir uns von Mt 15 14 zu dem jenen Einschub umgebenden Abschnitt 15 10 f. 15—20 führen lassen, zu dem Lc keine Parallele hat, während die Abhängigkeit des Mt von Mc 7 14 ff. um so unverkennbarer ist — trotz der Selbständigkeit, mit der Mt (s. S. 52) die Episode 12—14 eingeschoben hat. Diese παραβολή schliesst sich an eine umfassende Debatte zwischen Jesus und den Pharisäern, die Mc 7 1 = Mt 15 1 beginnt und Forderungen der religiösen Reinheit zum Gegenstande hat. Die vorwurfsvolle Frage der Pharisäer, warum seine Jünger ihr Brot mit ungewaschenen Händen ässen, erwidert Jesus durch einen lebhaften Angriff auf die Scheinfrömmigkeit der Gegner, die ihrem Traditionenkultus zuliebe die Grundgebote Gottes zunichte machten. Darauf wendet er sich an ein anderes Publikum, Mc 14: „Und

er rief wieder die Menge heran und sprach zu ihnen: Höret mich Alle und verstehet.“ Das προςκαλεῖσθαι zum Zweck des Anredens übt Jesus gerade bei Mc häufig, z. B. 8 34; dort zeigt sich auch, dass statt ἔλεγεν αὐτοῖς (pluralis κατὰ σύνεσιν) εἶπεν αὐ. bequemer ist, wie es Mt 15 10 hier schreibt. Für πάλιν bei προςκ., das Mt fortlässt, bietet t. rec. nebst den syrischen Uebersetzungen πάντα; πάλιν ist das Ursprüngliche, denn πᾶς ὁ ὄχλος war auch sonst bei Mc (2 13 4 1 9 15 11 18) zu lesen und schien hier dicht vor dem πάντες b sonderlich angebracht, während man für ein „wiederum“ keinen Anlass bemerkte; dies ist aber echt marcinisch, vgl. 4 1 10 1. Die Aufforderung zur Aufmerksamkeit, mit der Jesus die Rede einleitet, lautet bei Mt möglichst kurz ἀκούετε καὶ συνίετε, bei Mc breiter und dringlicher. Jesus will gehört, aber auch verstanden werden, und zwar trotz 4 12 von dem Volkshaufen; ohne dass übrigens μου zu σύνετε mitbezogen werden dürfte; das Objekt des Verstehens sind die gehörten Worte. Eine kurze Rede ist es, selbst wenn wir 16 = 4 23 mit א B L, Weiss, Tisch., W.-H. ohne alle Bedenken streichen könnten. Mc 15: „Es ist nichts, was von ausserhalb des Menschen in ihn eingeht, das ihn zu verunreinigen vermöchte, sondern was aus dem Menschen herausgeht ist's, was den Menschen verunreinigt.“ Mt 11: „Nicht was in den Mund eintritt, verunreinigt den Menschen, sondern was aus dem Munde herausgeht, das verunreinigt den Menschen.“ Die Fassung des Mt ist die spätere, sie glättet und vereinfacht, formt die Gegensätze ganz gleichmässig (οὐ τὸ εἰςερχ. — ἀλλὰ τὸ ἐκπορ., εἰς τὸ στόμα — ἐκ τοῦ στόμ., κοινοῖ τὸν ἄνθρ. — τοῦτο κοινοῖ τ. ἄ.), während bei Mc der Bau von 15a nirgends genau dem von 15b entspricht; und wenn Mc ausnahmslos von 15—23 den Stamm πορεύεσθαι verwendet, Mt aber daneben 11a εἰςερχόμενον, 18 19 ἐξέρχεσθαι gebraucht, so hat er eben das etwas steife „wandern“ seiner Quelle unwillkürlich durch ein tonloseres Wort ersetzt, ganz wie Orig. wieder für ἐκπορευ. des Mt 11 zweimal ἐξερχόμενον (bzw. — να) setzt und Clem. Al. Paed. II 1 8, 6 49 in freier Wiedergabe des Spruches ἐξιόντα und εἰςιόντα gebraucht. Erheblich sind solche Aenderungen nicht; das ἔξωθεν τοῦ ἀνθρ. εἰςπορ. sollte in dem εἰςερχ. des Mt ebenso wie das οὐδέν ἐστιν . . ὃ δύναται κοινῶσαι des Mc in dem οὐ . . κοινοῖ des Mt ausgedrückt liegen; von den fünf οὐ δύναται des Mc 3 23—27 hat Mt 12 25—29 auch blos eins beibehalten 29, aber auch da sich das οὐδείς des Mc erspart. Sachlich bedeutsam könnte sein, dass Mt beim Ein- und Ausgehen den Mund (des Menschen) nennt, Mc allgemein „den Menschen“. Doch wird diese Differenz erst bei der schliesslichen Bestimmung des

Sinnes von Mc 7 15 Verwertung finden. Die Evangelisten fügen beide eine genaue Erklärung des Spruches, die Jesus den Jüngern auf ihre Bitte hin gegeben hätte, hinzu; Mc 17: „Und als er von der Menge hinweg in das Haus hineingegangen war" — wie 9 28 vgl. 10 10 7 24 4 10 soll diese Formel den Uebergang von der öffentlichen zur vertraulichen Rede markieren; den Artikel zwischen εἰς und οἶκον hat der t. rec. erleichternd weggelassen, als ob das Haus hier bestimmter als der Volkshaufe 14 genommen werden wollte — „befragten ihn seine Jünger nach dem Gleichnis". ἐπερωτᾶν mit doppeltem Acc. wie Lc 20 40 und oft in LXX (bequemer schreibt t. rec. περὶ τῆς παρ. vgl. 10 10), genau so ἠρώτουν αὐτὸν οἱ περὶ αὐτὸν samt den Zwölfen τὰς παραβολάς 4 10. Mt hat zunächst aus andrer Quelle 13 f. über die auszurottenden Gewächse und die blinden Blindenführer eingeschoben, deren scharf polemischen Ton 12 der Hinweis der Jünger auf das durch Jesu Wort den Pharisäern geschaffene Aergernis vorbereitet; in selbständiger Weise lenkt Mt 15 zu Mc zurück, indem er den Petrus das Gespräch aufnehmen und zu Jesu sagen lässt: φράσον ἡμῖν τὴν παραβολήν. Damit wird nur Mc ἐπηρώτων αὐτὸν οἱ μ. αὐ. τὴν π. in direkte Rede eines Wortführers umgesetzt; dass auch Mt bei „der Parabel" an 11, nicht an das unmittelbar voraufgehende Gleichniswort 14 denkt, beweisen 16—20. Der Impv. φράσον will ganz wie in gleichem Falle 13 36 — διασάφησον dürfte dort trotz B ein verdeutlichender Ersatz sein — eine Erklärung des geheimnisvollen Wortes (vgl. Job 6 24 φράσατέ μοι für הבינו לי) erbitten; von einer παραβολή aber redet hier nicht etwa blos (so Hieron., August. und noch Nsg.) der Unverstand der Jünger, der in einem ganz offenen Wort einen mystischen Sinn sucht, sodass der Unwille Jesu sich eigentlich blos wider den unpassenden Gebrauch des Wortes παραβολή richtete, sondern die Referenten, Mt wie jedenfalls Mc, betrachten den Spruch von der Verunreinigung als eine παραβολή — woraus nur noch nicht folgt, dass er das für sie in dem Sinne, den wir sonst mit dem Wort παρ. verbinden, gewesen sein müsse. Sie deuten durch den Namen an, dass an dem Spruch etwas nur mittelst deutender Fingerzeige richtig verstanden werden kann. Die Antwort, die Mc durch καὶ λέγει αὐτοῖς, vgl. 4 35 21 24, Mt etwas glatter „ὁ δὲ εἶπεν" einleitet, beginnt mit einem Vorwurf: „So seid auch Ihr unverständig?" ἀσύνετοι, in den Evgl. blos hier, konstatiert den Misserfolg des 14 gewünschten σύνετε; eben dieses Verhältnis zu 14 macht klar, dass das „καὶ" die Jünger neben den ὄχλος rückt; nicht einmal bei seinen Vertrautesten findet Jesus das sogar den Massen zu-

gemutete Verständnis und zwar für einen der Form nach einfachen Gedanken. Das οὕτως wird mit B. WEISS als Bezeichnung des Grades, nicht konsekutiv, zu fassen sein: in so hohem Mass, wie Euer Fragen bei diesem Anlass es zeigt (ähnlich Mt 16 11 πῶς οὐ νοεῖτε). Mt verbessert οὕτως in ἀκμήν = noch (ἔτι ἀκμήν dafür Pistis Soph. 156 9, vgl. Hippolyt in Dan. IV 10, de antichr. 32), wie Clem. Hom. XVI 4 im Blick auf einen demnächstigen Umschwung. Mt will die Verständnislosigkeit der Apostel durch Jesus nicht schlechthin als eine ungeheure, sondern als eine damals noch immer vorhandene beklagen lassen; damit ist das von RESCH vermisste Motiv für „die Umwandlung des deutlicheren οὕτως in das weniger deutliche (?!) ἀκμήν“ gefunden; von „gleichwertigen“ Uebersetzungsvarianten konnte da ohnehin nicht die Rede sein; gleich adhuc ist οὕτως niemals. — „Ihr begreift nicht, dass alles, was von ausserhalb in den Menschen eingeht, ihn nicht zu verunreinigen vermag, weil es nicht in sein Herz eingeht, sondern in seinen Bauch, und in den Abort ausgeht?“ Mc 18b 19; Mt 17 wieder kürzer und entsprechend 11: „Ihr begreift nicht, dass alles, was in den Mund eingeht, in den Bauch zieht und in den Abort ausgeworfen wird?“ Das οὐ νοεῖτε ist sachlich gleichbedeutend mit einem οὐ συνίετε s. Mc 8 17; οὔπω νοεῖτε hat, wie dort und Mt 16 9 mit Recht, so hier Mc 18 und Mt 17 der t. rec. gegen die alten Zeugen. Von dem nicht verstandenen Satz 15 wird bei Mc zunächst die erste Hälfte wiederholt, ihr aber eine Begründung beigegeben, die das οὐ δύναται κοινῶσαι über jeden Zweifel erheben soll. Die Abweichungen des Wortlauts in 18 von 15 bei Mc sind stilistischer Natur; statt οὐδέν ἐστιν ὃ δύν. 15 hier πᾶν τὸ . . . οὐ δύν., das hebraisierende πᾶς οὐ wie Mt 24 22; ἔξωθεν wird nicht noch einmal näher bestimmt; wenn 15 κοινῶσαι αὐτόν, 18 αὐτὸν κοινῶσαι echt sind, so erweist das nur den Takt des Schriftstellers; denn 15 liegt auf κοινοῦν der Hauptton, 18 aber mehr auf αὐτόν, ihn, den Menschen, dessen Herz laut 19 von diesen Dingen ja gar nicht berührt wird. Mt hat die Subordination des ὅτι-Satzes Mc 19 unter den ὅτι-Satz 18b ungeschickt gefunden, er macht darum zum Objekt des οὐ νοεῖτε gleich direkt das, was bei Mc 19 vielmehr den Vorwurf des Nichtverstehens von 15 begründet. Der Mensch kann nicht verunreinigt werden, meint Mc, weil alles Aeussere nicht in sein Herz — das vorangestellte αὐτοῦ wird zu καρδίαν und zu κοιλίαν zu beziehen sein — sondern nur in seinen Bauch eingeht, also eigentlich gar nicht in ihn, und obendrein auch im Bauche nur kurze Zeit verbleibt, in den Abort ausgeht, sodass in Wahrheit nur ein Durchgehen durch die dem

Menschen mit allen Tieren gemeinsamen, eben nicht spezifisch menschlichen Organe stattfindet. Zur Würdigung der κοιλία vgl. I Cor 6 13: τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ . . . ὁ δὲ θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει, auch Clem. Al. Paed. II, 10 87 bestätigt als ihre Funktion: ἀποκρίνεται ἡ ἐξυγρασμένη τροφὴ εἰς κοιλίαν, desgl. Test. Napht. 2. Das Wort ἀφεδρών für Abort (sonst ἄφοδος, ἀπόπατος) kommt nur hier vor; gebildet ist es von ἄφεδρος (Ort des ἄφεδρος wie κοπρών von κόπρος), D verdient sicher keinen Glauben, wenn er bei Mc ὀχετός Kanal, Kloake, statt ἀφεδρ. einsetzt; vgl. das Additament in 2 Ital. am Ende von 19 et exit in rivum! Die Monotonie, die auf οὐκ εἰςπορεύ. ein εἰς τ. ἀφ. ἐκπορεύ. folgen lässt, hat Mc gewollt; Mt vermeidet sie gerade, indem er εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ und εἰς ἀφεδρ. — die Fortlassung des Artikels wie εἰς οἶκον neben εἰς τὸν οἶκ. — ἐκβάλλεται schreibt; letzteres ja hier das nächstliegende Zeitwort; χωρεῖν mehr rhetorisch, doch vgl. Ez 32 6 προχωρήματα, bei A χωρήματα für Exkremente. Den so wichtigen Gegensatz von καρδία und κοιλία unterdrückt Mt 17; die Fassung von 18 verrät aber, dass er ihm bekannt ist. Indess Mc allein hat am Schluss von 19 noch vier rätselhafte Worte: καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα „alle Speisen reinigend". An seiner Stelle kann καθαρίζων nur zu ἀφεδρῶνα gezogen werden; da ein grober Hebraismus wie etwa Apc 1 4 τῶν ζ' πνευμάτων τὰ ἐνώπιον τ. θρόνου, 2 20 τὴν γυναῖκα ἡ λέγουσα u. s. dem Mc nicht zuzutrauen ist, denkt man an eine Art Nom. absol., „und der reinigt alle Speisen". Aber die gewöhnliche Erklärung, er thue das durch Absonderung der unedleren oder der dem Organismus fremdartigen, wenn nicht schädlichen Stoffe ist unannehmbar, selbst in ihrer plausibelsten Form bei Hltzm., wonach der Abort das äusserliche Reinigungsgeschäft, womit die Pharisäer sich und das Volk plagen, ganz von selbst besorgt. Die „feine Ironie", die B. Weiss in dem Ausdruck findet, ändert nichts an der Schiefheit des Gedankens, der den Verdauungsorganismus mit dem Abort verwechselt, und in einer für medizinische Experten, wie schon Hieron. und Chrys. es waren, wertvollen, für Jesu Hörer sicher ganz unverständlichen Weise bei jeder Speise die vom Körper assimilierten und die alsbald wieder ausgesonderten Bestandteile unterscheidet, während das ἐκπορεύεσθαι natürlich unbedingt und ohne Abzug von allem in den Körper Eingehenden gemeint ist. Hat Mc das καθαρ. etc. zu ἀφεδρῶνα gesetzt, so konnte der Sinn nur sein „ausscheidend", was sonst etwa ἐκκρίνειν, ἐκκαθαίρειν, purgieren heisst, dann aber haben wir einen höchst überflüssigen Zusatz, auch ist der Artikel vor καθαρ. kaum entbehrlich, und noch verdächtiger als das plötzliche einmalige Auftauchen der „Speisen"

würde sein, dass ein καθαρίζειν, das hier als dem κοινοῦν entgegengestellt wie Act 10 15 empfunden werden muss, dem Aborte zugeschrieben wird, während ein κοινοῦν nur dem Inhalt des Menschenherzens möglich sein soll. Alte Varianten wie καθαρίζον oder -ζει statt -ζων helfen nicht; denn die Beziehung des καθαρίζον auf den ganzen Satz 19 (ELWERT) schafft eigentlich den Gedanken: alle Speisen reinigen alle Speisen, und die auf das Subjekt von 18b 19, τὸ εἰςπορ., bringt bei einem GROT. die Erklärung zuwege: das etwa Unreine an den Speisen purgiert durch die Entleerung aus dem Leibe relictum in corpore cibum. Darum hat NABER (Mnemosyne 1878 S. 95, 1881 S. 281 f.) καθαρίζων durch θύραζε (= ἔξω) ersetzt; πάντα τ. βρ. wäre nun Subjekt zu ἐκπορ. Doch auch die Berufung auf Philo de plant. (8), 35 macht diese Konjektur nicht annehmbar; das neue Subjekt πάντα τ. βρ. ist so störend wie θύραζε hinter εἰς τὸν ἀφεδρ. überflüssig. Mir scheint allein möglich, was schon ORIG. (tom. XI 12 in Mt) vorschlug und jüngst NESTLE und WZS. („so sprach er alle Speisen rein") acceptiert haben, das καθαρίζων auf Jesus zu deuten, im Sinne von „als rein behandeln, für rein erklären" (vgl. Act 10 15 11 9) wie ἁγιάζειν, δικαιοῦν. Nur wird man dann weitergehen und eine wenn auch uralte Glosse hier anerkennen müssen; denn im Texte, wo das λέγει αὐτοῖς 18 doch gar zu weit entfernt steht und das unmittelbar folgende ἔλεγεν δὲ wegen des δὲ die Verbindung ausschliesst, hat es keinen Halt; ein Leser, der sich als νοῶν und nicht ἀσύνετος erweisen wollte, wird an den Rand geschrieben haben καθαρίζει (oder καθαρίζων) πάντα τὰ βρ. (wie Rm 14 20 πάντα καθαρά): hier erklärt der Herr alle Speisen für rein; in einer Abschrift wurde die Marginalnote als echter Nachtrag angesehen und, freilich recht unglücklich, in den Text eingeschoben. Ob wir uns die Auslegung des Glossators aneignen, wird später zu untersuchen sein; zwingend ist die Autorität sogar dann nicht, wenn der Evangelist ihr Verfasser wäre.

Mc 20—23 fährt Jesus fort zu sprechen. ἔλεγεν δὲ ὅτι, trotzdem er schon vorher geredet hat, ganz wie 2 27 καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, um nach einer rhetorischen Frage die eigentliche These kräftig herauszuheben; ὅτι in Einleitung direkter Rede wie 3 22. „Was aus dem Menschen ausgeht, das verunreinigt den Menschen." So wiederholt Jesus die positive Hälfte seiner παραβολή 15, mit unerheblichen Aenderungen im Ausdruck; der Sing. τὸ ἐκπορ. tritt für den Plur. 15 ein, während Mt umgekehrt 11 den Sing. und jetzt 18 den Plur. setzt. Das pleonastische ἐκεῖνο steht wie sonst οὗτος 13 13 6 16, insofern motiviert, als die ἐκπορευόμενα erst von ihm herangezogen wurden, sonst nur die εἰςπορ. zur Debatte standen. Und wie 15a = 18b

durch den ὅτι-Satz 19, so erhält 15[b] = 20 durch 21—23 — γάρ verbindet — seine Begründung: „denn von innen aus dem Herzen der Menschen gehen die bösen Gedanken aus, Hurerei, Diebstahl, Mord, Ehebruch, Habgier, Bosheit, Betrug, Schwelgerei, Neid, Lästerung, Uebermut, Sinnlosigkeit. All dieses Böse geht von innen aus und verunreinigt den Menschen.“ ἔσωθεν klar als Gegensatz zu ἔξωθεν 15 18, aber ausdrücklich durch ἐκ τ. καρδίας τ. ἀνθρώπων entsprechend 19 definiert, aus dem, was bei den Menschen das Herz heisst, nicht etwa ἐκ τῆς κοιλίας, ἐκ τῶν ὤτων geht hervor, was Jedermann ohne alle pharisäische Schullehre als böse anerkennen muss, die bösen Gedanken in sämtlichen Erscheinungsformen. Der Lasterkatalog, den Mc hier bietet, schwerlich in ängstlichem Anschluss an seine Quelle, umfasst Gedanken-, That- und Wortsünden; nach einem festen Prinzip ist er trotz NSG. nicht aufgebaut, nur werden die διαλογισμοὶ κακοί durch die Stellung vor dem Prädikat und die zugefügten Artikel absichtlich — was Mt nicht mehr verstanden hat — von den übrigen Sünden abgehoben, die eigentlich nicht etwas Weiteres neben den διαλ., sondern die wichtigsten Beispiele solcher διαλ. darstellen. Es entspricht ganz dem etwas legeren Stil des Mc, dass er im Katalog 22 von δόλος an ohne ersichtlichen Grund die Plurale durch Singulare ersetzt, Mt bleibt bei den Pluralen. Die meisten Stücke bedürfen keiner Erklärung; das farblose πονηρίαι erlangt wohl von den umgebenden Begriffen πλεονεξίαι und δόλος her eine etwas nähere Bestimmung, etwa Gaunerstreiche; das böse Auge bedeutet die Scheelsucht, die durch das letzte Gebot des Dekalogs bekämpft wird, ὑπερηφανία und namentlich ἀφροσύνη, für das unser „Leichtsinn“ (Wzs., NSG.) kaum die zutreffende Deutung sein dürfte (vgl. vielmehr I Clem 13 1 ἀλαζονείαν καὶ τύφος καὶ ἀφροσύνην), muten an dieser Stelle recht antik an, insbesondere im Geist der gnomischen Litteratur des A. T. ist diese Behandlung des ἄφρων als eines Sünders im Gegensatze zum σοφός. Da unwissend zu sein, wo die Mittel, Weisheit zu erwerben, vorliegen, ist ein sittlicher Mangel so gut wie seine eigenen Vorzüge auf Kosten Anderer zu überschätzen, vgl. Prov 26 5—12 Sap 10 8 12 23. — All dies Böse, schliesst 23, die Erklärung von 21 teilweise wiederaufnehmend, geht von innen aus und verunreinigt den Menschen, d. h. das, was in Wahrheit den Menschen verunreinigt, sind die aus seinem eignen Herzen kommenden Aeusserungen des Bösen. Mt giebt den Schluss 20 etwas pointierter: „Dies“ — πάντα sowohl wie τὰ πονηρά sind entbehrlich — „ist's, was den Menschen verunreinigt, dagegen das Essen mit ungewaschenen Händen verunreinigt den Menschen nicht“: 20[b] eine scheinbar glückliche Zurücklenkung zu dem Ausgangspunkt der Debatte 2; in Wirklichkeit ungeschickt, da das μὴ κοινοῦν durch 17 = 11[a] schon weiter und

tiefer bestimmt worden war. Mt 18f. („Was aber aus dem Munde ausgeht, kommt aus dem Herzen, und das verunreinigt den Menschen. Denn aus dem Herzen kommen böse Gedanken, Mord, Ehebruch, Hurerei, Diebstahl, falsch Zeugnis, Lästerung", — schon wegen 19 kann auch 18 nur ein selbständiger Satz sein, nicht etwa noch von dem ὅτι 17 regiert) bietet in meist kürzerer Gestalt dasselbe wie Mc 20—22; statt ἐκ τ. ἀνθρώπου muss Mt auch hier wieder ἐκ τοῦ στόματος schreiben; weil aber doch auch bei ihm (19) in dem Begründungssatze das Herz und nicht der Mund als Ausgangspunkt alles wahrhaft Unreinen genannt wird, muss er in den Text des Mc einschieben: das kommt aus dem Herzen hervor. Auch sein Lasterkatalog hat an erster Stelle böse Gedanken, dann folgen die Sünden gegen das fünfte bis achte Gebot, und um die schwerste Wortsünde, wo der „Mund" doch immer so betont worden war, nicht zu übergehen, an letzter Stelle die βλασφημίαι. Uebrigens vgl. hierzu Resch, Paralleltexte zu Mt und Mc S. 174—8. Resch schliesst sich dort einer Hypothese Harnack's an, wonach die Lasterkataloge in der ältesten christlichen Litteratur, besonders auch der paulinischen, auf ein oder wahrscheinlicher zwei Herrenworte zurückgehen, die Aufzählungen von Lastern enthielten. In dem einen waren die Lasterhaften (personal) genannt, in dem andern die Laster (neutrisch), dies liegt Mc 7 21 vor, schloss aber ursprünglich καὶ τὰ ὅμοια τούτοις. Dieser Schluss scheint durch Hermas Mand. VIII 5, Ps.-Cypr. de aleat. 5 empfohlen, Resch fügt noch Epiph. h. 58 2 hinzu. Aber ein Zusatz wie καὶ τὰ τούτοις ὅμοια lag doch selbst ohne den Einfluss von Gal 5 21 sehr nahe; Orig. in Jer 1 10 (s. E. Klostermann 1897 S. 85) schliesst bei Anführung von Mt 15 19 mit καὶ τὰ λοιπά, Hilar. tract. in ps. CXVIII Jod 18 et horum similia. Noch weniger aber als diesen Vorschlag werden wir von Resch die Belehrung annehmen, dass Epiph. h. 58 2 mit ἔσωθεν in dem Mt-Citat neben dem sonst für Mt bezeugten ἐκ τῆς καρδίας eine Uebersetzungsvariante von מלב darstelle, sodass ἔσωθεν ἐκ τῆς καρδ. des Mc ein Pleonasmus — soll wohl heissen, eine Doppelübersetzung — wäre. Wenn z. B. Hilar. a. a. O. die Mt-Stelle mit de corde exeunt, ib. Samech 6 de intus exeunt, Euseb. zu ψ 100 8 mit ἔσωθεν ἐκ τῆς καρδίας ἐξέρχονται citieren, so genügt das, um das Vertrauen zur Wörtlichkeit solcher Citate bei Epiph. zu regeln; das ἔσωθεν aus Mc haftete im Gedächtnis eben noch besser als ἐκ τ. καρδ. des Mt. Vorläufig haben wir die Mittel nicht, die Urgestalt dieser Sprüche auch nur an einem Punkte über den Wortlaut des Mc rückwärts zu erkennen.

Ehe wir nun die Frage beantworten, welchen sittlichen Grundsatz Jesus in unserm Abschnitt und mit welchen Beweismitteln vertreten wollte, muss aufs schärfste das Vorurteil abgewiesen werden, das

(so noch Nsg.) wegen der Allgemeinheit des Ausspruchs Mt 18 ff. hier „eins der stärksten dicta probantia für die sündliche Verdorbenheit des Menschenherzens und damit für die Erbsünde“ findet. Als ob Mt 18 von allem aus dem Munde Ausgehenden spräche, und als ob nicht infolge der Identität von 11ᵇ mit 18 diese kostbare Logik als den von Jesus bestrittenen Standpunkt der Pharisäer den Satz ergäbe: „Alles was in den Mund eingeht, verunreinigt den Menschen.“ Auch ohne Rücksichtnahme auf das δύναται κοινῶσαι bei Mc ist jede dogmatische Folgerung bezüglich der Verdorbenheit des Menschenherzens bei unsern Versen ausgeschlossen; Mt 12 34 f. beweist zum Ueberfluss, dass, wie der Mund des bösen Menschen aus dem περίσσευμα des bösen Herzens heraus Böses redet, gerade so der des guten Menschen aus dem guten Schatz heraus Gutes. Muss doch selbst das πᾶν τὸ ἔξωθεν εἰςπορευ. cum grano salis verstanden werden; oder hat Tert. Unrecht, wenn er böse Dinge, die der Mensch durch Augen oder Ohren aufnimmt, de spect. 17 von diesem πᾶν ausnehmen will? Und übt nicht Nsg. selber solche salzreiche Einschränkung, wenn er die Frucht des Abendmahlsgenusses von der Regel Mt 17 unberührt zu lassen verlangt?

Für die Hauptfrage nach der Tendenz und der Echtheit unsers Abschnitts sind wir jedenfalls ganz auf Mc angewiesen. Mt hat Wesentliches an dieser seiner Quelle nicht geändert, nur in 11 wie 17 f. den „Mund“ eingesetzt, wo Mc allgemeiner vom „Menschen“ redet. Dass dies die spätere Fassung ist, verrät sich daran, dass gegenüber den einfachen Gegensätzen des Mc: ἔξωθεν und ἔσωθεν, eingehen und ausgehen, bei Mt im ersten Falle der schiefe Gegensatz von Mund — Bauch und Mund — Herz tritt; doch war die Beziehung des in den Menschen Eingehenden auf das von ihm Gegessene durch Mc 2—5 sehr nahe gelegt, und der 6 betonte Gegensatz von τοῖς χείλεσιν und ἡ καρδία αὐτῶν, dazu 11 ὑμεῖς λέγετε· ἐὰν εἴπῃ ἄνθρωπος begünstigte eine einschränkende Deutung, gegen die beim εἰςπορευόμενον Mc schwerlich Einwand erhoben hätte. Vielleicht ist das στόμα zu solchem Vorrecht in unserm Herrnwort gelangt unter Mitwirkung der Erinnerung an eine Plato-Stelle (Tim. 75); Philo de opif. mundi (40), 119 citiert sie also: στόματι, δι' οὗ γίνεται θνητῶν μέν, ὡς ἔφη Πλάτων, εἴςοδος, ἔξοδος δ' ἀφθάρτων. ἐπειςέρχεται μὲν γὰρ αὐτῷ σιτία καὶ ποτά, φθαρτοῦ σώματος φθαρταὶ τροφαί, λόγοι δ' ἐξίασιν ἀθανάτου ψυχῆς ἀθάνατοι νόμοι, δι' ὧν ὁ λογικὸς βίος κυβερνᾶται.

Sehr erheblich ist die Umwandlung des Mt keinenfalls; auch bei ihm wird dem Prinzip des Pharisäismus, der die Verunreinigungen von draussen her kommend glaubte, eine neue Sittlichkeit gegenübergestellt, die nur das unrein nennt, was von dem Willen des Menschen abhängt, die sündig und sittlich entehrend

nichts findet, als was ein sündiges Herz produziert. Mc sagt das 18b—23 in einer dem Missverstehen kaum noch zugänglichen Weise. Blos der Ausdruck κοινοῦν gerade ist mehrdeutig. κοινός heisst (auch Act 2 44 4 32 Jud 3 Tit 1 4) gemeinsam, öffentlich, allgemein — der gewöhnlichste Gegensatz dazu ist ἴδιος; — κοινοῦν gemeinsam machen. Aber auf dem Boden des partikularistischen Judentums war das absolut „Allgemeine" (κοινὸς βίος, κοινοὶ ἄνθρωποι) eigentlich das Nichtjüdische, also Widergesetzliche, und wie in der späten Gräcität κοινός gelegentlich für vulgär, gemein steht, so bedeutete es dem Pharisäer leicht „profan, unheilig", κοινοῦν dann „profanieren, entheiligen". Wie stark die Grundbedeutung des Allen Gemeinsamen immer gefühlt worden ist, beweist ausser dem Festhalten auch der späteren Kirchenschriftsteller an diesem Gebrauch von κοινός und κοινοῦν die Thatsache, dass die Itala κοινοῦν mit communicare übersetzt, D dafür κοινωνεῖν schreibt, wie auch IV Mcc 7 6 cod. A ἐκοινώνησας gegen ἐκοίνωσας von ℵ vertritt. Diese Stelle aus IV Mcc ist übrigens die einzige, wo in der LXX κοινοῦν vorkommt: καθαρισμὸν χωρήσασαν γαστέρα ἐκοίνωσας μιαροφαγίᾳ parallel ἐμίανας τοὺς ἱεροὺς ὀδόντας; da das Buch ein urgriechisches ist, mag man Nsg.'s Zuverlässigkeit beurteilen, der zu Mt 15 10 anmerkt: „κοινοῦν = חלל bei den LXX, vgl. IV Mcc 7 6." Das Adjektiv κοινός begegnet in dem neuen Sinn I Mcc 1 47 62, θύειν ὕεια καὶ κτήνη κοινά neben βεβηλῶσαι und μιᾶναι, und μὴ φαγεῖν κοινά, . . . ἵνα μὴ μιανθῶσιν τοῖς βρώμασιν καὶ μὴ βεβηλώσουσιν διαθήκην ἁγίαν. Man braucht da kaum noch die übrigen Stellen des N. T. heranzuziehen, wo κοινός und κοινοῦν ähnlich gebraucht sich finden (Act 10 14f. 28 11 8f. 21 28 Rm 14 14 Hbr 9 13 10 29 Apc 21 27), um zu wissen, dass κοινός synonym mit ἀκάθαρτος und als Gegensatz zu ἅγιος oder καθαρός, κοινοῦν = für „unrein" halten oder dazu machen, entweihen, profanieren, verwendet wird. Die Klügeleien in Cremer's Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität, wonach κοινός ein theokratisches, βέβηλος ein religiös-sittliches Urteil ausdrücke, und die Identität von ἀκάθαρτος und κοινός zu leugnen wäre, charakterisieren nur die landläufige „biblisch-theologische" Methode; für die Kreise, die uns streitend in Mc 7 begegnen, gab es gar keinen Unterschied zwischen theokratischen und religiös-sittlichen Urteilen. Das κοιναῖς χερσὶν ἐσθίειν Mc 7 2 6 ist nach pharisäischer Anschauung eine Verletzung der religiös-sittlichen Pflichten des Juden; in dem κοιναῖς steckt der Tadel, den Mc sehr fein durch seinen Zusatz 2 τουτέστιν ἀνίπτοις ablehnt: nicht über die Beschaffenheit der Hände in jenem Falle sind Pharisäer und Jesus uneins, sondern ob den ungewaschenen Händen das beschimpfende

Prädikat κοιναί gebühre. Jesus verneint es, weil erst der Pharisäismus die ungewaschenen Hände in den Bereich der Gesetzgebung gezogen hat. Aber er benutzt den Anlass, um eine prinzipielle Erklärung über den wahrhaft religiösen Begriff des κοινοῦν zu geben; und das ist zugleich eine über den Begriff des κοινόν, denn nur, was selber unrein ist, kann, dies aber muss auch notwendig, Unreinheit bewirken. Mc 18—23 — um nur die ganz klaren Worte zu Grunde zu legen — wird nicht die Existenz eines Verunreinigenden bestritten, das Ideal der Reinheit wird beibehalten, aber das ganze Problem auf einen neuen Boden gestellt. Nichts von dem, was die Pharisäer als verunreinigend meiden und fürchten, hat die ihm zugetraute Kraft; es kommt ja von allem, was wir in uns aufnehmen, nichts in unser Herz, das der einzige Träger sittlicher Qualitäten im Menschen ist; dagegen was aus unsern Herzen an Erweisen böser Gesinnung hervorkommt, das rückt uns in die Reihe der „Unreinen“; wie es Ps.-Justin Quaest. ad Orth. 28 richtig formuliert: Nach dem N. T. ἐκεῖνα μόνα ἦν μιαντικὰ ἀνθρώπων τὰ ἐκ τῆς καρδίας ἐξερχόμενα κακά; das κοινόν und κοινοῦν ist ein Bestandteil des κοινούμενος. Sucht das Unreine doch nicht so ängstlich draussen, wo nur Eure Einbildung es findet, sucht es in Euch, in Euren bösen Herzen! Der Fortschritt von dem ähnlichen Strafwort Mt 23 24—28 — das ἔξωθεν und ἔσωθεν, das Mt 15 übergeht, hat er dort nicht entfernen können! — zu unsern Sätzen ist von höchstem Interesse. Dort wird nicht die Reinigkeitslehre der Pharisäer durch eine neue ersetzt, sondern ihnen zwar befohlen zuerst das Innere zu reinigen, aber — ἵνα γένηται καὶ τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ καθαρόν. Die neue Sittlichkeit, die sich um κρίσις und ἔλεος und πίστις dreht, wird dem pedantischen Verzehnten von Dill und Kümmel 23 gegenübergerückt, aber mit der Massgabe: ταῦτα ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ ἀφεῖναι. Jeder Prophet in Israel hätte ebenso sprechen können. Mc 7 18 ff. dagegen enthalten eine neue Offenbarung, den radikalen Bruch mit der jüdischen Ethik; sittliche Qualitäten ausschliesslich der sittlichen Persönlichkeit — dazu dient καρδία nach populärem Sprachgebrauch — vorbehalten; mit Lev 11 24 ἐν τούτοις μιανθήσεσθε und der daran hängenden Unzahl von ἀκάθαρτος ἔσται ist Jesu οὐ δύναται κοινῶσαι unvereinbar. Paulus hat zu der Kühnheit dieser Gedanken nur eine theoretische Vermittlung hinzugebracht und einige praktische Konsequenzen gezogen: oder wird man einen nur bei Mc und Mt überlieferten Abschnitt ernstlich in paulinisierender Tendenz fabriziert glauben? Freilich muss eine Uebertreibung, die die Freude an einem der freiesten, grössten, niemals verbesserlichen Worte Jesu erzeugt hat, abgewehrt werden. Noch Resch sagt, Jesus gehe Mc 14 f. zur Aggressive gegen den Mo-

saismus über, er werfe sämtliche mosaischen Reinigungsgesetze über den Haufen; das Μωυσῆς εἶπεν, mit dem Mc 10 das vierte Gebot einleitet, sei „sicher original", weil hier, wo Jesus in entscheidender Weise den Mosaismus zu antiquieren sich anschickt, die Formel ὁ θεὸς εἶπεν nicht angebracht gewesen wäre. Nicht ganz so stark redet Nsg., aber doch auch von einer Wertloserklärung jedweder Einteilung der Speisen in verunreinigende und solche, die es nicht thun — so schon der Glossator Mc 19. Damit verbiegt man doch wohl die Spitze von Jesu Thesen: er wollte weder über Speiseeinteilung noch über den Mosaismus etwas vortragen; in seinem Munde ist ein Gegensatz zwischen Μωυσῆς γὰρ εἶπεν und ὁ θεὸς εἶπεν undenkbar, wie er auch bei Paulus undenkbar ist. Nie hat Jesus Stücke der h. Schrift, wie die Reinigkeitsvorschriften im Pentateuch, für abrogiert erklärt, ein ἀφιέναι der ἐντολὴ τοῦ θεοῦ, die er wie seine Jünger in „Mose" fanden, war für ihn auch nach Mc 8 ausgeschlossen, und in der Praxis wird er schwerlich die mosaischen Speiseverbote übertreten haben. Aber mit dem Recht der religiösen Genialität hat er dieses Gottesgesetz ausgelegt nach dem Kanon des eigenen Gewissens, und, ohne die levitischen Speisesatzungen anzugreifen oder zu verteidigen, ein sittliches Prinzip ausgesprochen, von dessen Höhe aus die Entwertung grosser Teile des Mosegesetzes von selbst erfolgte (Wzs., Hltzm.). Wir wissen nicht, wie er jene Stücke der „Schrift" interpretiert hat, wahrscheinlich gar nicht; ihn kümmerten nicht exegetische Probleme, sondern die Durchsetzung positiver, ewiger Prinzipien der Sittlichkeit. Ihm hierin aber Halbheit zuzuschreiben, ist ein weit schwererer Fehler als die eben zurückgewiesene Uebertreibung. Von bewusster Akkommodation Jesu an jüdische ταπεινότης, wie sie z. B. Chrys. annimmt, kann keine Rede sein: als ob Jesus 18f. den Speisen, nur weil sie nicht im Menschen bleiben, die Unreinheit abspräche! Der Gegensatz von Bleibendem und Nichtbleibendem ist in 18f. wie 21ff. lediglich eingetragen; das εἰς τ. ἀφεδρ. ἐκπορ. ist nebensächlich, dient nur dazu, den einzig entscheidenden Punkt, die Nichtbeteiligung des Herzens an dem, was eingeht, zu veranschaulichen. Die medizinischen Erwägungen darüber, ob denn nicht gewisse reine Bestandteile der Speisen den ganzen Menschen, auch sein Herz durchdringen, wollen wir gelehrten Kirchenvätern überlassen. Das gefährlichste Missverständnis unserer Perikope scheint mir aber bei B. Weiss (vgl. ausser den Kommentaren sein Leben Jesu I 545, II 115ff.) vorzuliegen, der bei Mc auch die entfernteste Beziehung auf die mosaischen Speisegesetze leugnet, und Mc 14—23 sogar zu dem Zweck gesprochen sein lässt, damit das Volk ersehe, wie ernst Jesus an der gesetzlichen Ordnung in Bezug auf rein und unrein festhalte. Der Genuss

gesetzlich verbotener Speisen sei nicht im levitischen Sinne verunreinigend, sondern grobe Gesetzesübertretung, etwa wie Masslosigkeit in Essen und Trinken trotz Mc 18f. Sünde bleibt. Weiss geht soweit, die Bestätigung der alttestamentlichen Reinigkeitsordnung als Jesu Hauptabsicht anzunehmen; das Volk habe nun gewusst, dass sein Bruch mit den Pharisäern kein Bruch mit dem Gesetze sein sollte! Diesen um seinen guten Ruf als gesetzestreuer Jude besorgten Jesus finde ich sonst nicht in der Geschichte; die These, Genuss der verbotenen Speisen habe nicht im levitischen Sinne verunreinigt, ist ungeheuerlich angesichts des Thatbestandes, dass κοινός und κοινοῦν fast nur von βρώματα und φαγεῖν gebraucht werden (vgl. ἀκάθαρτος in LXX), und förmlich illoyal irreführend hätte Jesus sich ausgedrückt, wenn er bei dem πᾶν τὸ ἔξωθεν εἰςπορ... κοινῶσαι, wo alle Hörer in erster Linie an „unreine Speisen", nicht etwa blos an den durch ungewaschene Hände an reine Speisen herangebrachten Schmutz, denken mussten, gerade diese Hauptsache ausgenommen hätte.

Erklärlich wird meines Erachtens ein solches Fehlgreifen nur durch das Streben von Weiss, um jeden Preis Mc 15 als παραβολή im gewöhnlichen Sinn zu retten. Stünde nicht τὴν παρ. in 17, wäre wohl niemand auf den Gedanken gekommen, dass 15 ein Gleichnis enthält, also eine auf einem andern, allgemein zugänglichen Gebiete geltende Regel beschreibt, um eine ähnliche für die religiöse Sittlichkeit dadurch einleuchtend zu machen; wie Mt selbst nach Weiss' Zugeständnis, dürfte auch Mc bei 15 an nichts anderes wie in 18 20 gedacht haben. Er nennt 15 παραβολή, und nach seinem Beispiel Mt, weil es als Maschal umlief, und weil das ἐκπορευόμενα gegenüber dem εἰςπορ. nur per metaphoram zutrifft; wie z. B. die Essener es verstanden haben würden, lehrt uns Joseph. bell. j. II (VIII 9) 148f. Weiss, dem sich hierin Hltzm. angeschlossen hat, konstruiert den eigentlichen Gleichnischarakter für Mc 15 so: Jesus berufe sich auf den Grundgedanken der gesetzlichen Reinigkeitsordnung, um ein parabolisches Gegenbild der wahren sittlichen Unreinheit zu haben. Wie in der mosaischen Satzung nicht das, was von aussen in den Menschen hineinkommt, die Speise, ein Glied des Gottesvolks levitisch profanieren kann, sondern nur das, was aus dem Menschen ausgeht, die verschiedenen Arten von Flüssen, Aussatz, Verwesung u. dgl., genau so stehe es auf dem höheren sittlichen Gebiet. — Nun, eine ungeschicktere Berufung hätte Jesus nicht vornehmen können, als auf die levitische Reinigkeitsordnung, die in erster Linie (s. Lev 11) das in den Menschen Eingehende unrein oder rein befindet; sie verbietet gewisse Speisen doch wohl, weil sie unrein sind, nicht weil sie verboten werden; und wenn der ganze Unterschied zwischen com-

parandum und comparatum darauf sich beschränkt, dass dort der Levitismus, hier Jesus die Autoritäten bilden, so musste dieser Gegensatz zum Ausdruck kommen, mindestens in 15 es heissen: Nach den Satzungen Mose's, — freilich hätten zu solcher Mitteilung die Jünger nur den Kopf schütteln können.

Falls Jesus damals ein wirkliches Gleichnis benutzt hat, dessen Reste in Mc 15 vorliegen, so kann er nicht an die levitischen Reinigkeitssatzungen, die durch eine erhabenere Sittlichkeit abrogiert zu haben eine seiner grössten Thaten ist, appelliert, sondern müsste das „Verunreinigen“ im vulgärsten Sinne = beschmutzen genommen haben. Nicht wahr, man macht sich doch schmutzig nicht durch das, was man in sich verschwinden lässt, sondern durch das, was von einem ausgeht, wie Speichel, Schweiss und andre Exkremente, vgl. Philo de opif. mund. (41,) 123: nun übertragt das auf das sittliche Gebiet, um Klarheit über den Begriff des κοινοῦν zu erlangen. Auch da macht den ganzen Menschen „unrein“, unheilig nicht was er isst und mit was für Händen er es isst, sondern was und wie er unter der Verantwortlichkeit des eigenen Herzens handelt. Ein hebräisches טמא hätte dann an beiden Stellen gepasst, das griechische κοινοῦν allerdings nur in der Anwendung. Aber unsern beiden griechischen Zeugen kann die Unterscheidung eines comparandum und comparatum, während die Jüngerfrage bei ihnen nur eine mit Begründung versehene Wiederholung des ersten Spruches erzielt, eben blos mit Gewalt aufgezwungen werden. Grosse Parabelausleger wie van K. lassen denn auch unsern Abschnitt unbesprochen; ich glaubte zu seiner Behandlung verpflichtet zu sein, weil Mc und Mt ihn Gleichnis nennen, hervorragende Exegeten neuester Zeit ihn ohne Bedenken als parabolisch im strengen Sinn fassen, und weil ich dahingestellt sein lasse, ob er nicht ursprünglich — gegen den jetzt bezeugten Text — die Gleichnisform hatte. Zum Glück liegt an der Entscheidung nicht viel, da der vielleicht durch ein Gleichnis erklärte Gedanke Jesu so frisch und gewaltig auf uns gekommen ist, dass wir solcher Hülfsmittel zur Erklärung nicht bedürfen. Und an der derben Natürlichkeit Mc 19 werden wir nicht Anstoss nehmen, sie vielmehr als sicheres Zeichen der Echtheit schätzen, auch wenn die Talmudgeschichte von Jesu Urteil über die Baukosten zu einem Abort für den Hohenpriester (s. Ropes, Die Sprüche Jesu No. 152) eitel Legende sein sollte.

8. Vom Salz. Mt 5 13 Mc 9 49 f. Lc 14 34 f.

Hinter Sprüche, die die Notwendigkeit einer Entsagung ohne Gleichen für den Jünger Jesu zum Ausdruck bringen (14 26—33), stellt

Lc den Satz: „das Salz ist ein gut Ding. Wenn aber sogar das Salz fade wird, womit soll es gewürzt werden? Weder für das Land noch für den Mist ist es brauchbar, man wirft es weg. Wer Ohren zu hören hat, höre!“

καλόν ist wohl substantivisch wie bei Epictet I 12, 12 καλόν τι ἐλευθερία ἐστί; eine schöne, grosse Sache ist das Salz. Die neutrale Form statt ὁ ἅλς wiegt im späteren Griechisch vor, ob ἅλα oder ἅλας hier ursprünglich stand, wollen wir nicht entscheiden. Wenn aber sogar — καί, weil man bei dem Salz selber dies am wenigsten erwarten sollte — das Salz fade wird: μωραίνεσθαι passivisch, wie oft in LXX, freilich dort immer wie Rm 1 22 von der Thorheit der Menschen oder ihrer Gedanken gebraucht. μωραίν. entspricht dem hebräischen תָּפֵל, das zwar auch Lament 2, 14 vgl. Job 1 22 für intellektuelle und sittliche Thorheit, aber Job 6 6 in dem ursprünglichen Sinn von „verdorben, übelriechend, geschmacklos“ steht; Job fragt הֲיֵאָכֵל תָּפֵל מִבְּלִי־מֶלַח, wird man Verdorbenes, Salzloses essen? LXX übersetzen da: εἰ βρωθήσεται ἄρτος ἄνευ ἁλός; Symm. ersetzt ἄνευ ἁλός durch ἀνάρτυτον; so hat man auch תפל in Ez 13 10 11 15 22 28 mit ἀνάρτυτος oder ἄναλος wiedergeben wollen (Symm. Aqu.); vielleicht ist ἄρτος der LXX Job 6 6 nur alte Korruption aus ἀνάρτυτον. Gemeint ist mit μωρανθῇ (Naber's μαρανθῇ „welk werden“ passt zum Salze gar nicht) das, was Mc 9 50 durch ἄναλον γένηται noch deutlicher macht, fade, flau werden; und dass der Palästinenser diesen Fall, der bei unserm reinen Kochsalz ausgeschlossen ist, wohl ins Auge fassen konnte, weil der Regen dort aus den vom Toten Meer ausgespülten Salzblöcken die wirklichen Salzstoffe leichter auswäscht, haben die Reisenden bestätigt. Für solchen Fall erhebt sich die Frage: ἐν τίνι ἀρτυθήσεται, natürlich rhetorisch, das Futurum ist das logische, ἐν instrumental, und Subjekt kann nur das aus dem Vordersatz bekannte sein, dies Salz, also: dann kann durch nichts ihm Würze geschafft, d. h. seine Salzkraft wiedergegeben werden. Die primitivste Form des Würzens ist eben das Einsalzen; wenn Artemid. II 18 von der ἄρτυσις der Fische und des Fleisches redet, meint er die Salzung; wie Col 4 6 ἅλατι ἠρτυμένος beide Begriffe eng verbindet, setzt auch Clem. Al. Strom. II 14 61 bei einer Salzsäule das ἀρτῦσαι καὶ στῦψαι dem μωρὰν καὶ ἄπρακτον Sein gegenüber. Fade gewordenem Salz ist nicht zu helfen, es hat aber auch jeden Wert verloren. 35 spricht Letzteres in zwei koordinierten Sätzchen aus, zuerst: οὔτε εἰς γῆν οὔτε εἰς κοπρίαν εὔθετόν ἐστιν. εὔθετος in LXX und sonst meist absolut, z. B. καιρὸς εὔθετος passende Zeit, aber mit näherer Bestimmung durch Dativ (Personen) oder Präpositionen, εἰς und πρός (Sachen), wie so häufig bei Dioscorid. (ca. 50 n. Chr.) auch Lc 9 62 Hebr 6 7 Clem. Al.

Paed. II 3 36 (εἰς πολλά) Strom. II 23 139 (πρὸς γάμον zum Heiraten) vgl. Act 27 12 ἀνεύθετος πρὸς παραχειμασίαν. γῆ ist der Erdboden, κοπρία der Misthaufen (κόπρια Lc 13 8 wie κόπρος die einzelnen Miststücke), nach Job 2 8, wo er Job's Sitzplatz ist, ausserhalb der Stadt gelegen. I Reg 2 8 = ψ 112 7 korrespondieren γῆ und κοπρία; hier bei Lc wird γῆ spezieller den Ackerboden bezeichnen: während andre Abfälle aus Küche und Keller immer noch Verwertung finden, man sie hinausträgt aufs Land (γῆ = Lc 13 7; übrigens der Artikel vor γῆν wohl kaum mit Blass vorzuziehen, da die Fortlassung desselben durch Abschreiber viel auffälliger wäre als die vereinzelte Zufügung: Lc hat sonst fast immer ἡ γῆ) oder zunächst auf den Misthaufen, so dass sie unmittelbar oder mit der Zeit als Düngungsmittel sich nützlich machen, ist davon bei fadem Salz keine Rede; ἔξω βάλλουσιν (man wirft = Mt 9 17 und Lc 12 48 αἰτήσουσιν parallel ζητηθήσεται) αὐτό. Das ἔξω βάλλειν muss eine noch tiefere Stufe der Geringschätzung bezeichnen als ein „auf den Misthaufen bringen", das unter andern Umständen z. B. Epictet II 4, 4f. ἔξω ἂν ἐπὶ τὰς κοπρίας ἐῤῥίπτου bereits das Allerschlimmste darstellt; ἔξω β. ist aus dem Fenster werfen, auf die Strasse nämlich, wohin der Orientale das für ihn blos noch Lästige abzuschieben pflegt. So werden Mt 13 48 die faulen Fische „weggeworfen"; Joh 15 6 werden „weggeworfene" Reben nur noch zum Verbrennen gesammelt: beim Salz ist auch das nicht thunlich. Die Rede ist vom Anfang bis zum Ende völlig klar und von einleuchtender Wahrheit; denn es war eine thörichte Frage, ob denn das noch nicht ganz heillose Salz als Dünger verwendbar sei; ihre Verneinung hat gelehrte Hypothesen erzeugt, wie die, dass Jesus nicht an unser Salz, sondern an Salpeter, Schwefel, Natron oder eine Mergelart denke: als ob Jesus auch nur leise andeutete, dass er eigentlich eine Verwendbarkeit als Erde oder Mist noch erwartet hätte! Salz, an und für sich „καλόν" κατ' ἐξοχήν, unentbehrlich (Sir 39 26), wird, sobald es fade geworden, absolut wertlos.

Aber zu welchem Zweck beruft sich Jesus auf diese von keinem Menschen anzugreifende Thatsache? Er will eine ähnliche aus dem Gebiet des religiösen Lebens als ebenso unangreifbar den Hörern ins Gewissen schreiben. Ausgesprochen wird sie hier nicht, mit der Mahnung aufzumerken schliesst die Rede. Aber der Zusammenhang lässt keinen Zweifel, was wenigstens Lc als zweites Glied neben 34 f. denkt. Die Unmöglichkeit, ohne die schwersten Entsagungen Jesu Jünger zu sein, hat Jesus 26—33 denen vorgestellt, die im Uebereifer sich zu ihm drängten: auch 34 f. dienen dieser Absicht zu warnen, zurückzuhalten. Wie ein Salz, das hinterdrein sein Wesen einbüsst, sich aus dem Schön-

sten in das Erbärmlichste verwandelt, so verwandelt sich die Jüngerschaft, wenn ihrem Besitzer die charakteristischen Eigenschaften des Jüngers abhanden kommen, aus dem glorreichsten Ehrentitel in Schimpf und Schande. Lc hätte ein οὕτως (καὶ) πᾶς ἐκ τῶν μαθητῶν μου wie 33 hinter βάλλουσιν αὐτό setzen können: für aufmerksame Leser bedurfte es dessen nicht. Durch οὖν 34 war das Folgende als eine Konsequenz aus der Notwendigkeit des ἀποτάσσεσθαι πᾶσιν (33) für jeden Jünger kenntlich gemacht und das Thema auch für 34 f. festgestellt. Dabei enthält nicht der durch οὖν unmittelbar angeknüpfte Satz den Hauptgedanken, er ist logisch subordiniert: demnach ist das Salz zwar etwas Schönes, aber in dem Falle 34^b wirft man es hinaus. Dass der Lc, der soeben durch das οὕτως 33 sein Verständnis für den Gleichnischarakter von 28—32 bewiesen hatte, 34 f. als Allegorien genommen und bei ἅλας, μωρανθῆναι, ἀρτυθῆναι, γῆ, κοπρία, ἔξω βάλλειν sofort entsprechende „geistliche“ Begriffe untergeschoben hätte, ist durch nichts nahe gelegt. Und dass das Gleichnis vom Salz hier am rechten Platze steht, halte ich für sicher besonders deswegen, weil der Zusammenhang mit 28 ff. noch feiner ist als Lc 33 selber merkt: Vorher gilt es wie bei einem Turmbau oder einem schweren Kriege zu überlegen, ob man die Kraft hat, Jesu Jünger zu werden, damit nicht auf glänzende Anfänge ein schmähliches Ende folge (28—32): wer einmal Jünger war, aber die Jüngereigenschaften verliert, ist unrettbar verloren (34 f.). Die abstossende Tendenz von 26—33 wird durch unser Gleichnis wirksam unterstützt.

Die Frage aber, weshalb die Jüngerschaft hier mit Salz verglichen werde, ist abzuweisen mit demselben Recht wie die, was denn bei Jesu Jüngern der Unbrauchbarkeit für Erde und Misthaufen[1]) entspreche. Das tertium comp. ist lediglich die anfängliche Güte und die schliessliche Unbrauchbarkeit: glänzender als durch den Wechsel in der Wertung des Salzes konnte der Preissturz überhaupt nicht veranschaulicht werden. Auch das μωρανθῆναι hat direkt gar keine Beziehung auf ein fade, dumm Werden der Jünger; der Sinn ist: wenn bei meinen Jüngern eine Entwicklung eintritt, entsprechend der, die man beim Salz μωρανθῆναι nennt, d. h. wenn sie ihr Wesentliches, die Entsagungskraft verlieren. Es ist inkonsequent, wenn B. Weiss zunächst bei 34^a besondere Aehnlichkeiten zwischen Salz und Jüngerschaft ablehnt, in der Frage 34^b aber indirekt angedeutet findet, „dass das Salz hier als das spezifische Würzungsmittel in Betracht kommt,

[1] Aeltere haben hier, da die Erde τὸ ὠφελούμενον, der Mist τὸ ὠφελοῦν sei, für abgefallene Jünger die Drohung herausgebracht, sie seien nicht mehr fähig, Anderen zu nützen, und ebensowenig könne ihnen mehr genützt werden!

das darum nicht wieder von etwas Anderem seine Würze erhalten kann". Salz kommt als erstes, in gewissem Sinne ausschliessliches Würzungsmittel von Anfang an in Betracht, deshalb ist es eben καλόν; dass die Jüngerschaft auch eine Art Würzungsmittel wäre, wird durch nichts indiziert. Salz heissen, aber nicht mehr sein — Jünger heissen, aber es nicht mehr sein: zwei gleich verzweifelte Zustände! Wenn statt Salz die Steinkohle aufträte, wäre das Gleichnis gerade so treffend. J. Weiss hält seinem Vater entgegen, es sei doch fraglich, ob Jesus die abstrakte Vorstellung des Jüngerseins zum Gegenstande einer Parabel gemacht haben würde. Er hat Recht, sowenig wie eine Salzschaft schwebt dem Redner in 34 f. eine abstrakte Jüngerschaft vor; die Jüngerschaft kann auch nie heillos ruiniert werden, wie das Salz insgemein nicht verschwindet; hüben wie drüben handelt es sich um einzelne Träger des Jüngertums wie der Salzkraft.

Garnicht beistimmen kann ich aber der Vermutung von J. Weiss, dass 34 f. von LQ hier — ohne Beziehung auf das unmittelbar Vorhergehende — als Rückblick auf 13 14 angehängt worden seien, und der Verf. im Salz die Juden oder die Pharisäer als die Bevorzugten abgebildet finde, die, weil sie sich wider Erwarten schlecht entwickelt haben, als ungeeignet zum Reiche Gottes hinausgeworfen wurden. Auch Hltzm. wird bei dem ἔξω βάλλουσι den Gedanken nicht los, „dass der Evangelist dem Worte eine Beziehung auf den Ausschluss aus der Gemeinde verliehen" habe; das Ausrufungszeichen ὁ ἔχων ὦτα etc. scheine tieferen Sinn zu fordern. Aber ist das ἔξω in der Schilderung der ἐκβαλλόμενοι ἔξω vor der verschlossenen Thür des Himmelreichs 13 28 (vgl. Mt 22 13 25 30) mit dem tonlosen ἔξω hier überhaupt vergleichbar? Und muss jenes ernste ὁ ἔχων ὦτα, blos weil es Lc 8 8 zu tieferem Verständnis der Gleichnisrede 5—8 auffordert, hier notwendig eine Deutung gerade der letzten Worte nahe legen? Passt der Ruf nicht vorzüglich hinter einen Spruch, der faul gewordenen Jüngern die Unheilbarkeit androht, und überhaupt hinter eine so herbe Rede wie 26—35a?[1] An die Juden und Pharisäer als Hinausgeworfene würde ich bei LQ auch dann nicht glauben, wenn ich von seiner allegorischen Auffassung mehr wüsste. Die allegorischen Auffassungen dieses Lc-Textes sind Reste früherer Exegese oder Konzessionen an Mt und Mc; Lc hat so oft Worte Jesu am reinsten von Allen aufbewahrt, dass wir kein Recht haben, ihm hier ein Missverständnis unterzuschieben. Und

[1] Durch ein Versehen hat Tisch. in der octava (emendiert Vol. III p. 1271) ἀκούειν vor ἀκουέτω ausgelassen; nicht blos viele Exegeten, sondern selbst Herausgeber eines griechischen Textes wie Balj., haben das nachgeschrieben.

Jesus hat erst recht nicht Regeln für das Exkommunikationsverfahren bei gefallenen Christen aufstellen wollen, auch nicht, was heute zu betonen wichtiger sein dürfte (weil die betreffende Frage trotz B. WEISS nichts weniger als „ganz ungehörig" ist), ein Dogma über die Unmöglichkeit einer restitutio in integrum bei einem einzelnen Abgefallenen vgl. Hbr 6 4 ff.; dem ἐν τίνι hätte er selbst, um solch einen Gefallenen vor Verzweiflung zu retten, ἐν θεῷ entgegengehalten; er will nur an dem Beispiel des Salzes die Regel veranschaulichen, dass ein Jünger, der durch Weltsinn und Schwächlichkeit sich um sein Jüngertum bis etwa auf den Namen gebracht hat, ein gar erbärmlich Ding ist: besser dann, nie Jünger geworden sein!

Denselben Spruch nun bieten uns Mt 5 und Mc 9 in anderem Zusammenhange. Die Aehnlichkeit reicht so weit, dass es ziemlich naiv erscheint, alle drei Einreihungen für richtig hinzunehmen, weil Jesus dies Wort öfter gebraucht haben könnte — PLUMM. umschreibt sogar das οὖν Lc 34: also, wie ich Euch früher gesagt habe —, während man bei der Bergpredigt die kunstvolle Komposition aus verschiedenartigen Stücken allgemein anerkennt und der Platz Mc 9 50 offenbar unglücklich ist. Es ist aber auch eine Entwicklung sichtbar: wie das Wort von Lc über Mt zu Mc einen immer ungünstigeren Platz erhält, so wird auch sein Sinn zusehends verdunkelt. Solche Entwicklung pflegt man anderswo auf Rechnung der Tradition, nicht des Autors zu setzen. Mt 5 13 beginnt mit ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλα(ς) τῆς γῆς statt des lucanischen καλὸν τὸ ἅλας. Im übrigen weicht Mt nur unwesentlich von Lc ab, so dass er recht wohl aus derselben Quelle wie Lc geschöpft und in einigen Zügen das Ursprüngliche besser erhalten haben könnte. Das rhetorisierende καὶ vor τὸ ἅλας in dem ἐάν-Satze verschmäht er, für ἀρτυθήσεται bietet er das gleichwertige ἁλισθήσεται; da auch Mc ἀρτύειν vertritt, wird Mt den Kontrast zwischen dem ehemaligen ἅλας und dem nunmehrigen ἄναλιστον durch die Wahl dieses Verbums haben verschärfen wollen. Denn dass auch Mt als Subjekt für ἐν τίνι ἁλισθήσεται das Salz ansieht, scheint sicher, weil er ja mit Lc auch weiterhin das traurige Schicksal dieses Salzes beschreibt. Zu seiner Einleitung: Ihr seid das Salz der Erde, passt freilich besser ein ἡ γῆ als Subjekt von ἁλισθήσεται, aber das Entstehen dieser Zweideutigkeit bei Mt bestätigt nur den primären Charakter des Lc-Textes. Was Lc — wohl de suo — über die Unbrauchbarkeit für Erde und Düngerhaufen sagt, fasst Mt zusammen in dem εἰς οὐδὲν ἰσχύει ἔτι (das ἔτι zeitlich, im Unterschied zu dem früheren ἰσχύειν εἰς πολλά), es taugt zu nichts mehr, ἰσχύειν (mit εἰς wie Jer 31 14, vgl. Jes 40 17 εἰς οὐθὲν ἐλογίσθησαν

neben οὐχ ἱκανὸς εἰς καῦσιν) etwa = ἐπιτήδειον εἶναι, auch der Infinitiv καταπατεῖσθαι steht in loser Abhängigkeit dazu: ein ἰσχύειν bethätigt sich in dieser Passivität allerdings nur uneigentlich; gemeint ist: zu nichts mehr ist es nütze, sondern es wird weggeworfen und von den Leuten zertreten. Das βληθὲν ἔξω wird über Lc hinaus erweitert, noch das allerletzte Schicksal solches Satzes notiert; von den Menschen, wie 5 16 19 13 26 tonlos, wenigstens nicht mit dem Nebengedanken „von den gottfeindlichen Elementen der Menschheit“, höchstens könnte das τῆς γῆς von 13ᵃ darin wieder aufgenommen werden: die, die damit gesalzen werden sollten, zertreten es. καταπατεῖν in LXX oft als Ausdruck für geringschätzige Misshandlung, hier ganz eigentlich = 7 6: es liegt eben da, wohin die Leute treten, auf der Strasse vgl. Ez 26 11.

Auch bei Mt zwingt wie bei Lc nichts zu einer uneigentlichen Fassung der Worte in ᵇ — aber durch das ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλα(ς) τῆς γῆς ist ein Schritt zur Allegorese hin gethan. Ihr seid das Salz der Erde, fährt Jesus nach den Makarismen 3—12 fort, um den Gepriesenen nun die Vornehmheit und Grösse ihrer Aufgabe vorzuhalten, würdig schliesst sich 14 an: Ihr seid das Licht der Welt, zugleich der Beweis, dass ἡ γῆ hier die Menschheit bedeutet, ein Gegensatz gegen ein Salz des Himmels (Christus) oder ein Salz des Meeres (s. Clem. Al. Strom. I 8 41!) abenteuernd eingetragen wird. Es ist eine feierliche Metapher: Ihr seid das Salz der Erde, vertretet an der Erde die Stelle des Salzes. Hier muss den ὑμεῖς natürlich die Hauptqualität, die Jeder dem Salz zuerkennt, zugesprochen werden; und da mit dem καλὸν τὸ ἅλας Lc 34 die Möglichkeit fortgefallen ist, als tertium comparationis den Widerspruch zwischen anfänglicher Wichtigkeit und schliesslicher Unbrauchbarkeit anzunehmen, fragt sich, was denn die Jünger mit dem Salze gemein haben. Mt selber deutet es nicht an; die Methode, den Mt aus Mc 9 oder Col 4 6 oder Lev 2 13 zu erklären, ist glücklicherweise im Absterben; auch die Neigung der Alten, möglichst viele — vier bis fünf — Aehnlichkeiten zwischen Salz und Jüngern aufzuzählen, ist abgethan, seit eine psychologisch orientierte Hermeneutik daran denkt, dass eine Metapher nicht als Ergebnis eines Rechenexempels entsteht. Als Salz wie als Licht der Menschheit hat Mt die Jünger nur unter e i n e m Gesichtspunkt bezeichnet. Da warten uns nun die Väter, schon der für Mt nicht verantwortliche Philo, mit einer Auswahl von Eigenschaften auf; als Symbol der διαμονὴ τῶν συμπάντων, als τηρητικόν und φυλακτικόν, aber auch als δηκτικόν und στυπτικόν wird das Salz offeriert. Hinter Versen, die die schweren Verfolgungen der Gläubigen ankündigen, schiene

wohl ein Hinweis darauf am Platz, dass es zur Natur des Jüngers wie zu der des Salzes gehört, zu beissen und wehe zu thun. Aber der Zusammenhang von 13 mit dem Folgenden ist offenbar enger als nach hinten, und um eine als wohlthätig empfundene Wirkung wird es sich, wie sicher beim Licht, dann auch beim Salz handeln. Da aber ist dessen Kraft, Fäulnis und Würmer fernzuhalten, zu konservieren, zu erweichen, doch mehr nur gelehrter Reflexion oder den Erfahrungen höherer Stände geläufig, und die Künsteleien von Bundes- oder Friedenssymbol liegen ganz abseits. Was dagegen jedes Kind aus dem Volke vom Salz weiss, ist, dass es die Speisen würzt, schmackhaft macht, und eben diese Aktion gegenüber „der Erde" dürfte Mt 13 den Jüngern beilegen wollen. Solch ein Wort könnte Jesus geradesogut gesprochen haben, wie Mt es schreibt; in einer Rede über Lc 14 34 f. würde solche Metapher schwer vermieden werden: ich bezweifle die Echtheit nur, weil ich es hier in dem den Komponisten von Mt 5 3—16 beherrschenden Interesse, die Jünger zu apostrophieren, an die Stelle einer lucanischen Einleitung, die ein formell tadelloses Gleichnis bilden hilft, gerückt finde, und weil 13^b neben ^a inkoncinn erscheint; in ^b ist von Gewinn oder Schaden der Erde gar nicht mehr die Rede. Hat aber Mt die Worte 13^a selber gebildet, so hat er sie aus seinem Verständnis des Salzspruches entnommen; das Salz bedeutete ihm die Jünger, nun schillert bei ihm auch 13^b ins Allegorische herüber: und wenn Ihr Eure Würzkraft verliert, kann sie nicht wiederbeschafft werden; Ihr seid dann der Verachtung der Menschen verfallen, wozu 16^b den klaren Gegensatz bilden würde: leuchtet vor den Menschen, damit sie Euch, vielmehr Euretwegen Gott ehren.

Die Frage, wen Jesus eigentlich in Mt 5 13 so hoch stelle, ob alle seine Anhänger oder blos die Apostel, hat für uns, die wir hier nicht Jesus, sondern Mt reden hören, geringe Bedeutung: die Aelteren schwelgten in Erwägungen darüber; schon dem Method. Sympos. I 1 steht fest, dass Jesus so zu den Aposteln geredet und dadurch uns die apostolischen Schriften als unentbehrliches Salz empfohlen hätte; Andere räumen allen Christen den Salzcharakter ein, aber in erster Linie doch nur den Aposteln und dem Klerus. Chrys. ist besorgt, das Heilswerk Christi könne durch solche Glorifizierung der Jünger in den Schatten gestellt werden und macht in dieser Richtung überflüssige Anmerkungen: als ob die Seligpreisungen Mt 5 3 ff. und alles bis 16 nicht in erster Linie auf Jesus, der solche Seligkeit an sich erfahren hat, auf alle Anderen aber nur, insoweit sie seine Jünger heissen dürfen, ginge! Nein, es ist ein schönes und wahres Wort, das Mt in 13 geschaffen hat, aber dass der Spruch bei ihm seinen ursprünglichen Platz nicht hat,

bleibt meines Erachtens fühlbar, das Verfolgt- und Verläumdetwerden in 11 f. ist etwas ganz anderes als das Zertretenwerden der Salzlosen 13.

Wenn Mt mit dem ihm schriftlich überlieferten Wort souverän verfahren ist, so hat man bei Mc eher den Eindruck einer gewissen Hülflosigkeit. 9 50 beginnt genau wie Lc. Etwas Schönes ist das Salz: wenn es aber salzlos wird (ἄναλον γένηται, möglicherweise Uebersetzungsvariante für μωρανθῇ, ändert nichts am Sinn), womit soll man es salzen? αὐτὸ ἀρτύσετε für ἀρτυθήσεται könnte zufällige Aenderung sein. Allein dass ἀρτύσετε statt ἀρτύσουσι (vgl. βάλλουσι Lc 35) steht, wird bedeutungsvoll, da Mc auch mit der zweiten Person fortfährt ἔχετε; er will die Jünger an ihre Unfähigkeit, das salzlose Salz wieder zu würzen, mahnen — Gott wird auch dazu die Macht nicht abgesprochen, wie es bei ἀρτυθήσεται scheinen konnte —, und er beweist schon damit, dass er nicht gewöhnliches Salz im Sinne hat, sondern eins, das zum wertvollsten Besitzstand der Jünger gehörte. Passend knüpft er darum die Mahnung an: „Habt in Euch Salz" — Lc hätte etwa durch οὖν eine Verbindung hergestellt —, ἐν ἑαυτοῖς vgl. 14 7 τοὺς πτωχοὺς ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν, und ἔχειν ἐν ἑ. wie Joh 5 26 und öfter ζωὴν ἔχειν ἐν ἑ. oder Joh 5 38 τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα (solch ein μένοντα scil. ἄναλον ist auch hier bei Mc hinzuzudenken); auch Mt 13 21 οὐκ ἔχει ῥίζαν ἐν ἑαυτῷ ist eine belehrende Parallele. „Und haltet unter einander Frieden"; εἰρηνεύειν sonst im N. T. nur bei Paulus, die Mahnung fast identisch mit der Joh 13 35 ἀγάπην ἔχειν ἐν ἀλλήλοις als Kennzeichen der Jesusjüngerschaft. Paulus begnügt sich I Thess 5 13 mit εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς — t. rec. αὐτοῖς ist kaum haltbar —; gemeint ist dasselbe in Mc 9 50, aber der Ausdruck des Mc ist genauer, da das gewünschte εἰρηνεύειν sich im gegenseitigen Verkehr bethätigt. Einen Gegensatz (Hltzm.) bilden ἐν ἑαυτ. und ἐν ἀλλ. nicht gerade, aber allerdings wird der Besitz des Salzes von jedem Einzelnen, das εἰρηνεύειν von der Gesamtheit gefordert. 50ᵇ macht meines Erachtens offenbar, dass der Spruch bei Mc nicht „ganz in seinem parabolischen Charakter zu belassen ist", sondern allegorisierend redet der Evangelist von einem schönen Salz, das die Jünger sich ja intakt erhalten sollen. Aber was versteht er unter diesem Salz? Die Unzahl ganz verschiedener Deutungen ist begreiflich, weil der Text uns eben nichts darüber sagt. Wegen des unzweideutigen εἰρηνεύετε möchte man an Salz als Symbol der Bundschliessung und Treue denken, aber wer garantiert, dass das εἰρηνεύειν nicht eine zweite Mahnung neben der zum Salzhaben bringt? Auch genügt als Zusammenhalt für beides, wenn die Friedfertigkeit eine von vielen Formen ist, in denen sich der Salzbesitz äussert. Da Mc eine Andeutung über den Sinn von „Salz" für überflüssig hielt, wird ihm die nächstliegende Beziehung selbstverständ-

lich erschienen sein. Aus ἀρτύσετε folgt nicht unbedingt (trotz B. Weiss), dass das Salz eben das spezifische Würzungsmittel ist, sonach auch hier die Würze gemeint wäre, die die Jünger vor Gott schmackhaft (wohlgefällig) macht. Und die sorgsam zu bewahrende Berufstüchtigkeit der Jünger ist nicht besser begründet. Die vorhergehenden Verse (43—49) würden eine Deutung auf Leiden und Schmerzen in Jesu Nachfolge empfehlen: aber der Uebergang bei 49 ist nur zu dunkel, und wenn das Schlusswort εἰρην. ἐν ἀλλ. ja zweifellos von diesem Gebiet ablenkt und eine Norm einprägt, die die zu Anfang des Abschnitts 33ff. getadelten Rangstreitigkeiten unter den Jüngern ausschliesst, so könnte diese Abbiegung auch schon in 50ᵃ vorliegen und Mc an das Salz gesunder, frischer Liebe zum Evangelium und lauteren Verständnisses für dasselbe denken. Ich kann hier nur ein ignoramus vertreten. Dagegen steht fest, dass während Mt das Salz den Jüngern gleichsetzt, Mc es als etwas, das die Jünger besitzen, fasst: die Voraussetzung bei B. Weiss, „dass sie selbst ein Salz sind", beruht auf einer von Mt 5 abhängigen Einbildung. Der Unterschied ist nicht etwa gross; τὸ φῶς ὑμῶν neben ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τ. κόσμου Mt 5 16 14 zeigt, wie leicht hier Haben und Sein in einander übergehen, vgl. Joh 6 65; alle Vorzüge der Jüngerschaft sind von Gott gegeben und müssen in dankbarem Besitz sorgfältig erhalten werden. Aber ganz bedeutungslos scheint mir die Wendung vom ἅλας εἶναι des Mt zum ἅλας ἔχειν des Mc nicht; bei Mt wird mehr die Grösse der Aufgabe, bei Mc mehr die des Besitzes betont. In keinem Fall genügen solche Erwägungen, um die Formulirung bei Mc als die jüngste zu erweisen, so dass man etwa für Mc 9 50 einen Deuteromarcus zu Hülfe ruft: Lc mag der jüngste Evangelist sein und hat doch allein, treu der Quelle folgend, den ursprünglichen Text erhalten; Mc verrät nirgends Kenntnis des matthäischen Sondergutes in 5 13; er hat, gleichviel wie früh, den ohne Deutung vielleicht ausser allem Zusammenhange überlieferten Spruch, missverstanden und ist seinem herben Ernst weniger als Mt gerecht geworden.

An dieser Stelle das Wort vom salzlosen Salz unterzubringen, scheint ihn der Zufall veranlasst zu haben, indem ihn 49 das Wort vom ἁλισθῆναι an unsern Spruch erinnerte. Da der Vers 49 auch gleichnishaften Klang hat und mehrfach als die Urzelle betrachtet worden ist, aus der das Salzgleichnis sich entwickelt hat, darf er hier nicht unbesprochen bleiben. Leider ist der Text höchst unsicher. Uebereinstimmend bezeugt sind blos der Anfang πας und das Ende ἁλισθήσεται; nicht einmal das γὰρ als zweites Wort hat alle Zeugen für sich. Drei Formen sind im wesentlichen zu unterscheiden; 1. blos πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθ.; so Tisch., W.-H., Balj. nach den ältesten griechischen Msc. und Syr^sin;

2. πᾶσα γὰρ θυσία ἁλὶ ἁλισθ. (nach D und Itala) und 3. nach den meisten Griechen und Vulg. πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθ. καὶ πᾶσα θυσία [ἁλὶ] ἁλισθ. Ich glaube mit B. WEISS und HLTZM. die dritte Lesart bevorzugen zu sollen, die beiden andern sind dann einfach durch Wegfall der einen Hälfte, der bei dem gleichen Schluss leicht eintrat, zu erklären; für spätere Einfügung von πᾶς πυρὶ ἁλ. ist überhaupt kein Motiv auszudenken, für eine solche von πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλ. meines Erachtens kein befriedigendes. Es soll Glosse sein, aus Lev 2 13 von einem Christen beigefügt, der sich überaus freute, hier im Evangelium die christliche Enthüllung des wahren Sinnes jener Lev-Stelle konstatieren zu können (ROPES, Sprüche Jesu S. 113). Aber wenn ein Späterer in solcher Freude Lev 2 13, das ja sicher hier im Spiele ist, erst interpolierte, warum zitierte er dann nicht wörtlich: πᾶν δῶρον θυσίας ὑμῶν ἁλὶ ἁλ., wie doch selbst noch METHOD. Symp. I 1 unter Berufung auf Lev πᾶν δῶρον, ἐὰν μὴ ἅλατι ἁλισθῇ, ἀπαγορεύεται εἰς ὁλοκάρπωμα προσφέρεσθαι anführt? Allerdings Test. Levi 9 steht auch καὶ πᾶσαν θυσίαν ἅλατι ἁλιεῖς, aber die Testamenta XII patr. sichern nicht die Verbreitung einer kürzeren Version von Lev 2 13ᵃ. Und warum soll nicht Mc selber aus jener Freude heraus 49ᵇ geschrieben haben? 49ᵇ bleibt „eine einfache Anführung der alttestamentlichen Opfermaxime“, trotzdem NSG. es bestreitet und B. WEISS es für unmöglich erklärt, das καὶ durch „sowie“ zu übersetzen. Uebersetzt kann es freilich so nicht werden; dass aber diese einfachste Verbindung von zwei parallelen Sätzen die Vergleichung so wenig ausschliesst wie die Unverbundenheit, in der die entsprechenden Sätze z. B. Mc 2 17 neben einander stehen, ist ebenso unläugbar. Die Verwertung des jüdischen Opferrituals als Gleichnisses für Wahrheiten der sittlichen Welt braucht man nicht erst mit HLTZM. durch Hinweis auf Mc 7 15 ff. für einen Israeliten wahrscheinlich zu machen. In dem πᾶσα θυσία etc. sähe der Redner demnach eine unbestrittene Formulierung der Eigenschaft, die nach Gottes „Geschmack“ Personen oder Sachen haben müssen, um sein Wohlgefallen zu erlangen; ἁλὶ ἁλισθῆναι ist unerlässlich, sonach wird auch der Jünger ein ἁλισθῆναι sich gefallen lassen müssen. Diese Salzung wird aber durch Feuer vorgenommen; πυρί kann, selbst wenn nicht ἁλί in Parallele stände, nicht Dat. comm. sein, nur instrumentalis, und Feuer ist Metapher für die Leiden und Opfer, die die Kraft jedes Jüngers zu erproben haben. Bei diesem πᾶς konnte kein unbefangener Christ an das Höllenfeuer denken, obwohl unglücklicherweise 48 unmittelbar vorher verkündigt worden, dass ihr Feuer nicht verlöscht. Aber 48 ist nur ein (ungeschickt genug zu einem selbständigen Verse erhobener) Zusatz zu dem 47 gedrohten βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν, wie vielleicht auch 44 und 46; und nicht das Feuer

fürchtet der Gläubige, — vielmehr weiss er, dass Jesus Lc 12 49 ein Feuer auf die Erde hat bringen sollen, — sondern das πῦρ ἄσβεστον 44. Zur Salzung, d. h. Zubereitung einer Speise ist das höllische Feuer wahrhaftig nicht geeignet, vgl. Hippol. in Dan IV 59: Wer sind die ἐκπυρούμενοι in Dan 12 10 als die nach ψ 65 12 durch Feuer und Wasser hindurchgehenden . . . καὶ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ διὰ πυρώσεως πολλῶν πειρασμῶν καὶ θλίψεων ποιοῦντες?

Also fasst 49ᵃ nur die Gedanken von 43—48, dass der Jünger rücksichtlos alles, was ihn „ärgere“, abhauen müsse, pointiert zusammen und geht einen Schritt weiter, indem er den Grund für das unbedingte ἀπόκοψον oder ἔκβαλε einführt: denn nur durch solche Berührungen mit dem Feuer (vgl. Zach 13 9 [πυροῦν parallel δοκιμάζειν] und das Agraphon 5 bei Resch: φησίν ὁ σωτήρ· ὁ ἐγγύς μου ἐγγὺς τοῦ πυρός neben Lc 12 49 3 16) kann für Jeden die erstrebte Salzung = Würzung erreicht werden, wie sie ja Gott Lev 2 für jedes Opfer nun einmal fordert. Damit werden nicht πᾶς und πᾶσα θυσία gleichgestellt, sondern höchstens πᾶς (scil. μαθητής, Erbe des Himmelreichs) als ein Bestandteil der „Opfer“ angenommen. Dies originelle Wort Jesu zuzutrauen, habe ich kein Bedenken; die Fortlassung hinter Mt 18 9 ist doch nicht gerade überraschend bei dem Evangelisten, der 9 13 ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν als Programm der echten Religion aufgestellt hatte; freilich wieder nur, wenn der Spruch nicht blos vom πυρὶ ἁλισθῆναι handelte, sondern die Opfer mit hereinzog. Und es ist ein ganz korrektes Gleichnis, nur dass der zur Demonstration dienende Satz nachgestellt wird, nicht wie gewöhnlich an den ersten Platz, und dass er nicht aus der Erfahrung des täglichen Lebens, sondern aus den für den Tempeldienst gültigen Vorschriften entnommen ist. Aber dem Juden boten diese die denkbar grössten Gewissheiten.

Da nun Mc 9 49 durchaus passend am Ende eines Abschnitts steht, der über die jedem Jünger zuzumutenden Opfer handelt, ganz wie das Gleichnis vom salzlosen Salz Lc 14 34 f., so fühlt man sich vielleicht versucht, bei Mc auch die richtige Stelle dieses letzteren anzunehmen. Man hätte den Vorteil, dann erklärt zu haben, was Jesum gerade auf die Wahl des Salzes brachte: das eben 49 erwähnte ἁλισθῆναι. Allein der Uebergang von 49 zu 50 ist wohl für den Komponisten eines Evangeliums, aber nicht für Jesus, zumal wenn man ihn nach Lc 14, wo von einem Salz in den Jüngern nichts angedeutet wird, richtig versteht, ein befriedigender; alles aber ist klar, wenn Mc nach dem Gedächtnis ad vocem ἁλισθήσεται am Schluss seines Abschnittes über die σκάνδαλα in reichlich umgedeuteter und durch einen Zusatz für die Stimmung des ganzen Stückes 33 ff. zurechtgemachter Form 50 einen Spruch vom

Salz anfügte, der bei ihm der einzige Ueberrest der für ihn sonst verlorenen grossartigen Rede Jesu Lc 14 26—35 ist.

9. Vom Licht auf dem Leuchter. Mc 4 21 Mt 5 14a 15f. Lc 8 16 11 33.

Konform 13a lautet Mt 5 14a: „Ihr seid das Licht der Welt.“ Wenn Mt aus dem Salzspruche sich das einleitende Wort erst selber gebildet hat, werden wir für 14a diese Entstehung vollends wahrscheinlich finden, wo weder Mc 4 noch Lc 8 noch Lc 11 diesen Vortakt vor dem Lichtthema kennen. Das Licht der Welt, offenbar κόσμος = γῆ = Menschheit, und Licht in geistigem Sinne — Chrys. sagt mit Recht φῶς νοητόν — d. h. das was die Welt erleuchtet, das Helle in der Welt. Bei φῶς steht auch der gen. subj., z. B. Tob 3 17 ℵ τὸ φῶς τοῦ θεοῦ oder der gen. qual., z. B. Hos 10 12 φῶς γνώσεως, hier hat es den gen. obj. wie Jes 49 6 εἰς φῶς ἐθνῶν. Im A. T. wird Gott oder seine Gebote als das Licht für Israel oder die Welt gepriesen, z. B. Jes 26 9 Sap 17 20 18 4, vgl. Clem. Hom. II 44 Gott φῶς ὢν τὸν μέγιστον φωτίζει αἰῶνα, im N. T. nennt Joh 8 12 Christus sich selber so: ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου. Aber Sorgen kann dieser „Widerspruch“ nur denen machen, die in Mt 5 3—16 dogmatische Definitionen suchen und vergessen, dass Jesus sich zu den ὑμεῖς 13 f. mitgerechnet haben würde wie zu den Seligen 3 ff., dass etwas Hyperbolisches in dem Ausdruck stecken soll, und dass auch jüdische Lehrer Ehrennamen wie נר עולם (Aboth R. Nathan 24) und ähnliche (s. Lightf., Hor. hebr. in Joh 8 12) trugen. Die Unentbehrlichkeit der Gotteskinder konnte Mt kaum lebhafter betonen, als indem er sie als das Salz und Licht der Erde pries; ein Grund übrigens, weshalb er gerade diese Reihenfolge (erst Salz, dann Licht) hätte innehalten müssen, wird dem Mt wohl minder klar als dem Chrys. gewesen sein.

Hierauf fügt Mt zunächst das kurze Wort von der Bergstadt, die sich nicht verstecken kann, ein: es lenkte ja gut hinüber zur Erörterung der Pflichten, die aus dieser Lichtqualität erwachsen. Dann folgt ein tadelloses zweigliedriges Gleichnis 15 f.: „Auch lässt man nicht eine Lampe brennen und setzt sie unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter, so leuchtet sie Allen im Hause. Ebenso möge Euer Licht vor den Menschen leuchten, damit sie Eure guten Werke sehen und Euren Vater in den Himmeln lobpreisen.“ οὐδὲ καίουσι anschliessend an οὐ δύναται πόλις wie 9 17 nach οὐδεὶς ἐπιβάλλει ein οὐδὲ βάλλουσιν. λύχνος das gewöhnlichste Lichtinstrument, hebr. נר (nur in Prov durch λαμπτήρ übersetzt) wie λυχνία (= λυχνοῦχος) der Leuchter hebr. מנורה, beide aus Metallen oder Thon, — sodass an Kerzen gar nicht

zu denken ist — zu den Hausgeräten gehörig nach Artemid. I 74; dort II 9 auch ein λύχνος καιόμενος wie Lc 12 35, eine brennende Lampe. καίω aktivisch nur hier im N. T., in LXX nicht selten für verbrennen, doch auch „brennen“, Ex 27 20 ἔλαιον καῦσαι, Lev 24 2 4 καῦσαι λύχνον, vgl. Clem. Al. Str. I 16 74: λύχνους καίειν haben die Aegypter erfunden. Diese Stellen belegen zugleich, dass καίω nicht identisch ist mit ἅπτω, dem gewöhnlichen Wort für anzünden (dies Lc 8 16 11 33 15 8 = Tob 8 13 ℵ) sondern brennen = brennend haben bedeutet. Das καίουσι λύχνον ist logisch die Voraussetzung für τιθέασιν, gerade wie 15c λάμπει πᾶσιν die Folge des richtigen τιθέναι, (wenn jemand eine Lampe brennen hat, so stellt er sie auf den Leuchter, damit sie überallhin scheint), aber hebraisierend werden alle drei Sätze koordiniert und durch καί verbunden, während Lc 8 und 11 die Periodisierung gut griechisch vollzieht: λύχνον ἅψας . . . τίθησιν, ἵνα βλέπωσι und auch Mc 4 21 ohne καί auskommt. Man stellt die brennende Lampe, wofern man sie nicht in der Hand behält, um an bestimmte Stellen hin zu leuchten, sondern für den ganzen Abend Ersatz des Tageslichtes sucht, nicht unter den Modius; sie gehört auf den Leuchter. Auf diesem steht sie hoch, höher vielleicht als bei uns auf dem Tische, und leuchtet nun Allen — die neutrale Fassung von πᾶσι τοῖς (Syr^{sin}) wäre auch ohne Rücksichtnahme auf Lc 8 und 11 unwahrscheinlich —, die sich im Hause befinden: das Haus des kleinen palästinischen Bauern oder Handwerkers besteht aus einem Raum, sodass solche Lichtwirkung (λάμπειν absol. 17 2, vgl. Sir 26 17 und Act 12 7 φῶς ἔλαμψεν ἐν τῷ οἰκήματι, λάμπειν εἰς Lc 17 24, c. dat. Bar 3 35 Sap 5 6) sich von selbst versteht. Der μόδιος ist der von den Lateinern übernommene modius, ein Hohlmass, dessen Grösse uns hier nichts angeht; er kommt nur als Gefäss in Betracht, mit dem man allenfalls eine Lampe hätte völlig zudecken können — ob freilich so sicher nach van K., ohne dass das Licht erlosch? Solch ein Mass fehlte wohl in keinem Hause, weil man es bei der Brotbereitung brauchte, ebensowenig Lampe und Leuchter, und so steht der Artikel bei μόδιος und λυχνία wie Mc 7 19 bei ἀφεδρών. Dass Jesus sich in dem auffallenden μόδιος an eine sprichwörtliche Redeweise angeschlossen hätte, ist blosse Vermutung; gegen deren Existenz spricht stark die Verschiedenheit der vier überlieferten Formen unsers Spruches. Mc bildet eine rhetorische Frage: „Kommt etwa die Lampe, um unter den Scheffel oder unter das Bett gesetzt zu werden, nicht (vielmehr) um auf den Leuchter gesetzt zu werden?“, wobei es gleichgiltig ist, ob wir das letzte Stück οὐχ ἵνα — τεθῇ mit Tisch. als einen selbständigen Fragesatz nehmen; zu ergänzen ist jedenfalls zwischen οὐχ

und ἵνα ein ἔρχεται ὁ λύχνος. Beide Fragepartikeln zielen auf die folgenden Finalsätze; die Zweckwidrigkeit und also Unsinnigkeit der zuerst gesetzten Handlungsweise wird dadurch kräftiger als bei Mt hervorgehoben. „Die Lampe kommt“ ist populäre Rede (vgl. Bar 3 33 ὁ ἀποστέλλων τὸ φῶς καὶ πορεύεται und Heliodor VIII 12: ἀλλὰ φῶς ἥκειν πρόστασσε), NABER's Konjektur, αἴρεται (= προσφέρεται) für ἔρχεται zu lesen, nur eine Verschlechterung; dann wäre das καίεται junger Mscc. oder ἅπτεται von D, obwohl deren Ursprung (Mt 5 Lc 8) auf der Hand liegt, noch passender. Das ὑπὸ τὸν μόδιον erweitert Mc durch den Zusatz ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην, wozu Spätere recht überflüssig ein nochmaliges τεθῇ fügen. Die κλίνη ist das Tragbett, Sofa, mit so hohen Füssen, dass man wohl eine Lampe darunter schieben konnte; nur wäre von ihrem Licht dann blos ein Stück des Fussbodens beschienen worden. Hinter dem das Licht gänzlich wegfangenden Modius wirkt das Sopha nüchtern; gehört es in den Hausrat kleiner Leute so sicher hinein wie der Scheffel? Es wird da wohl ein ausmalender Zug vorliegen und die einfachste Form (des Mt) die ursprüngliche sein. Ueber die Wirkung des auf den Leuchter gestellten Lichts sagt Mc nichts: im Grunde ist ἵνα ἐπὶ τ. λυχνίαν τεθῇ ja auch nur ein andrer Ausdruck für: damit es das ganze Haus erhelle.

Nun begegnet uns der Spruch aber noch zweimal bei Lc. Dort heisst es 11 33: „Niemand, der eine Lampe anzündet, setzt sie in einen Winkel (noch unter den Scheffel), sondern auf den Leuchter, damit die Eintretenden den Schein sehen.“ Und 8 16: „Niemand, der eine Lampe anzündet, verhüllt sie durch ein Gefäss oder setzt sie unter ein Bett, sondern auf den Leuchter setzt er sie, damit die Eintretenden das Licht sehen.“ Das οὐδεὶς . . . ἅψας . . . τίθησι ist dem οὐ(δὲ) καίουσι . . . καὶ τιθέασι des Mt so genau gleichwertig wie Lc 5 37 καὶ οὐδεὶς βάλλει dem οὐδὲ βάλλουσιν Mt 9 17. Lc bevorzugt das lebhaftere οὐδείς (z. B. 5 39 9 62, vgl. die vielen τίς ἐξ ὑμῶν u. dgl.), das ἅπτειν und die Periodisierung (οὐδεὶς ἅψας, vgl. τίς θέλων 14 28, τίς πορευόμενος 14 31, ähnlich 15 4 8) sind ebenso sicher sein Werk, desgl. das καλύπτει αὐτὸν σκεύει statt τίθησιν ὑπὸ σκ., das mehr Abwechslung in die Schilderung bringt; auch ὑποκάτω κλίνης ist eleganter als ὑπὸ κλίνην. Das ihm fremdartige μόδιος hat Lc meiden wollen und 8 16 durch das ganz allgemeine σκεῦος ersetzt, 11 33 durch κρύπτη. Zwar haben fast alle Ausgaben hinter τίθησιν 11 33 „οὐδὲ ὑπὸ τὸν μόδιον“, aber Syr[sin] und griechische Codices wie L lassen es fort, bei Syr[cur] hat es den Platz mit εἰς κρύπτην getauscht; so wird BLASS Recht haben, wenn er es als Interpolation aus Mt 5 streicht. Neben dem artikellosen κρύπτην ist das τὸν μόδιον ohnehin verdächtig; freilich heisst es dann weiter auch bei Lc 11 33 sicher ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν:

da scheint er die ihm mit Mt gemeinsame Quelle unverändert zu übernehmen. Die κρύπτη — κρυπτόν ist offenbar erleichternde Lesart; die adjektivische Fassung von κρυπτή (analog εἰς μακράν, εἰς μίαν BORNEM., VAN K.) gezwungen — bezeichnet einen dunklen Gang oder Raum, wie einen versteckten Winkel oder ein Kellerloch. So handelt der Verständige, damit die Eintretenden den Schein sehen. φέγγος (Schein der Lampe), Mc 13 24 = Mt 24 29 vom Glanz des Mondes, doch in LXX auch für ein einfaches אור gebraucht, das φῶς des t. rec. ist zwar alt, aber erleichternde Emendation. Die Eintretenden (scil. in das Haus vgl. Act 8 3 9 28) sollen es hell finden, nur eine etwas andere Wendung des Gedankens Mt 5 15[c]: die εἰςπορευόμενοι des Lc verhalten sich zu den πάντες οἱ ἐν τῇ οἰκ. des Mt fast wie der ἅψας des Lc zu den καίοντες des Mt. — Bei Lc 8 16 ist leider der Text wieder unsicher. Auch hier haben einige Italae das σκεῦος in modius verbessert — lehrreich für 11 33! —, die Hälfte der Zeugen konformiert das spezifisch lucanische ἐπὶ λυχνίας (ohne Artikel wie σκεῦος, κλίνη, κρύπτη und im Genetiv, vgl. Act 5 15 τιθέναι ἐπὶ κλιναρίων) in ἐπὶ τὴν λυχνίαν; Syr[cur] schiebt ἢ εἰς κρύπτην auch hier ein; das zweite τίθησιν, das t. rec. zu ἐπιτιθ. steigert, will BLASS mit zwei Italae, den ganzen ἵνα-Satz mit B fortlassen. Auf jenes τίθησι kommt ja wenig an; aber den ἵνα-Satz wage ich, trotzdem die Aehnlichkeit zwischen Lc 8 und Mc 4 dann noch grösser würde, nicht preiszugeben. Eine Interpolation aus Lc 11 in den früheren Vers (8 16) ist schon minder natürlich, die Textdifferenz Lc 8 βλέπωσιν τὸ φῶς Lc 11 τὸ φέγγος βλέπωσιν doch auch nicht zu übersehen; dass auch hier einige Zeugen den Mt-Text „ut omnibus luceat“ für die lucanische Gestalt einsetzen, beweist nicht, dass sie den Finalsatz erst in Lc 8 16 erfunden hätten, und ohne diesen Schluss klingt mir der Vers bei Lc unvollständig. B wird wohl aus Zufall eine Zeile fortgelassen haben.

Nach einem Blick auf die Zusammenhänge wird uns das schriftstellerische Verhältnis der vier Relationen des Lichtspruches ziemlich klar sein. Mt fügt ihn in eine kunstvoll von ihm komponierte Rede ein, wo er soeben 13, auch den ursprünglichen Kontext ignorierend, das Salzgleichnis verwertet hat: er umgiebt das Wort mit eigenen Zuthaten. Lc 11 33 bringt es, ohne erkennbaren Anhalt nach rückwärts, aber mit einem andern λύχνος-Spruch 34 ff. verkittet. Lc 8 16 und Mc 4 21 steht es hinter der Auslegung der Säemannsparabel, bei Lc lose verbunden durch δέ — das nur BLASS streicht —, bei Mc durch καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι, vgl. 7 9 20 oben S. 59, abgehoben vom Vorangehenden, doch nicht so stark, wie B. WEISS meint. Die Abhängigkeit des Lc in 8 16 von Mc 4 21 ist eklatant, ohne dass er zum blossen Abschreiber zu werden brauchte; den ἵνα-Satz hat er

z. B. aus seiner Erinnerung an eine (öfter gehörte und gelesene) vollständigere Form des Gleichnisses beigefügt. Eine Abhängigkeit des Mt von Mc ist durch nichts indiziert, ebensowenig wie ein Einfluss des Mt gerade auf Lc; da Lc 11 immerhin dem Mt etwas verwandter ist als Lc 8, und Lc doch nur durch Benutzung einer anderen Quellenschrift zu dieser Wiederholung des bereits 8 16 Mitgeteilten veranlasst worden sein kann, mag man Mt 5 und Lc 11 aus der gleichen Vorlage ableiten. Ziehen wir die stilistischen Eigenheiten der Referenten ab, so ist die Ueberlieferung des Spruches ganz einhellig; Mt 5 15 dürfte der Urform am nächsten stehen[1]; aber überall handelt es sich um ein und dasselbe Wort.

Seine Echtheit wird durch das volkstümliche Kolorit und die Fülle der Zeugen ausreichend gesichert; aber welcher Evangelist hat es an richtiger Stelle untergebracht und richtig verstanden? Eine Auslegung fügt nur Mt 5 16 bei; die Andern schliessen Sprüche an, die selber erst wieder der Auslegung bedürfen. οὕτως bei Mt führt die zweite Hälfte einer Vergleichung oder eines Gleichnisses ein wie 12 40 18 14 24 33; nur Lateiner konnten dies „so“ als Vorausverweisung auf ὅπως fassen: so hell lasst brennen, dass sie sehen! Das λάμπειν, das 15 eigentlich gebraucht war, steht 16 metaphorisch, ebenso ist τὸ φῶς ὑμῶν in Assimilation an den Vorstellungskreis von 15 gesprochen: „Eure Lampe“ klang dem Mt wohl zu prosaisch; auch zeigt ja Lc 8 16 und 11 33, dass es nicht sowohl auf die Lampe wie auf ihr Licht ankommt. Man pflegt ὑμῶν bei τὸ φῶς als gen. subj. zu fassen, genau wie das ὑμῶν in b bei τὰ καλὰ ἔργα: dann scheint Mt 14a von dem Licht zu reden, das die Jünger sind, 16 von dem Licht, das sie haben. Aber ihr Sein und ihr Haben schliessen hier einander noch weniger aus als beim Salz; mit ihrem Lichtbesitz sollen sie das Licht der Welt sein, oder wie es 16 heisst, vor den Menschen leuchten; ἔμπροσθεν lokal = gegenüber, zur Abwechslung für den Dat. comm. bei λάμπειν 15, und οἱ ἄνθρωποι nicht Gegensatz zu Gott (Orig.), sondern „die Leute“, möglichst umfassend = ὁ κόσμος 14, vgl. 6 1 2 5 14—18. ὅπως bei Mt beliebt statt ἵνα; sie sollen Eure schönen Werke, Thaten — ob καλὰ oder wie Act 9 36 ἀγαθὰ ἔργα, ist schon in LXX z. B. Sir 39 16 33 gleichgültig — sehen und um des Gesehenen willen Gott preisen. Das δοξάζειν ist der letzte Zweck, ἰδεῖν blos Mittel oder

[1] Resch glaubt dieser wieder mit Hilfe von Clem. Strom. I 1 13 noch näher zu kommen. Die Schlussworte lauten dort φαίνειν τοῖς τῆς ἑστιάσεως τῆς αὐτῆς κατηξιωμένοις, sie scheinen R. quellenmässig. Clem. hat aber hier wie anderswo nur frei zitiert und schon ein Stück seiner Auslegung in den gar nicht einmal als Zitat sich gebenden Satz hineingethan.

Veranlassung; besser griechisch hiesse es ἰδόντες (βλέποντες) δοξάσωσι, vgl. 9 8. Der Zusammenhang zwischen dem Sehen ihrer Werke und dem Lobpreisen Gottes — die Pharisäer 6 2 hätten auf ihren eigenen Ruhm hingearbeitet — wird durch die Anwendung des von Mt so bevorzugten Gottesnamens ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τ. οὐρ. (= ὁ οὐράνιος) dem Leser zart angedeutet: ihre guten Werke machen sie als Kinder Gottes erkennbar, vgl. 9, und für die Thaten der Kinder bleibt der Vater in Gutem und Bösem verantwortlich („disciplina domini ex moribus familiae demonstratur", OP. IMPERF.); ihn preist man denn auch, dass er solche Werke seinen Kindern gegeben hat, vgl. 9 8. Dem Jesus der Synoptiker ist es noch selbstverständliche Voraussetzung, dass „die Menschen" das Gute nicht nur als gut erkennen und mit Gott in Verbindung bringen, sondern sich auch daran erfreuen und dafür dankbar sind, dass das Schauen guter Werke an und für sich die höchste werbende Kraft ausübt. Da Mt das Licht der Jünger 16 von dem 15 leuchtenden unterscheidet, ist der Sinn der beiden Sätze der allereinfachste: So wie man eine Lampe doch nur brennend hält, um das Haus hell zu machen, ebenso müsst Ihr mit Eurem Licht heraus, müsst mit Euren guten Werken rings um Euch her Alles erfüllen. Die Lampe in 15 ist weder Christus (HILAR.) noch das göttliche Wort (OP. IMPERF.) noch die Tugend (THEOD. MOPS.), ihre Anzünder nicht „Vater und Sohn", der Scheffel weder das Gesetz noch die Synagoge noch die weltlichen, gottleeren Menschen noch Schlechtigkeit oder Erdenweisheit, der Leuchter weder Christi Kreuz noch die Kirche, die im Hause Befindlichen weder die Glieder der Kirche noch die ganze Menschheit noch die Judenschaft, sondern von einer Lampe im gewöhnlichen Sinn ohne jeden Nebengedanken redet Jesus, und die frappante Widersinnigkeit, die der begehen würde, der eine Lampe brennen, aber nicht leuchten lässt, soll den Widersinn illustrieren, der darin läge, wenn die, die das Licht der Welt sind, nichts von sich sehen lassen wollten. Eins ist so undenkbar wie das andre (und wie das Sichverstecken einer Bergeszinne). — Von einem besonderen Jüngerberuf kann ich hier nichts gelehrt finden, wenigstens erweckt der Name leicht falsche Vorstellungen; er hängt auch zusammen mit dem fast allherrschenden Missverständnis, als ob den Jüngern hier eine Predigt — allenfalls lässt man That- und Wortpredigt zu — auferlegt würde. Wie schon die Naassener (Hippol. Philos. V 7) das Licht auf dem Leuchter mit dem auf den Dächern gepredigten κήρυγμα gleichsetzen, so behandelt noch B. WEISS als selbstverständlich, dass „Licht" = Erkenntnis des Heils ist und Mt 15 f. besagt, die Jünger hätten ihre Heilserkenntnis bekommen, um sie Andern mitzuteilen,

dürften sie daher nie aus Furcht vor Verfolgung verborgen halten. Aber zu dem ὅπως-Satz 16b mit seiner Betonung der Werke gewinnt man von diesem Predigteifer aus nie einen erträglichen Uebergang, während ohne Eintragung fremdartiger Beziehungen 13—16 ein schönes Ganze bilden. So unentbehrlich sind die „Seligen" von 3—12 für Erde oder Welt wie Salz und Licht; durch den Reichtum an neuer Kraft, durch die Bethätigung echter Sittlichkeit ein Segen für Alle. Nun möchte Mt vor allem den Ernst dieser Grundpflicht einschärfen: gute Werke sind unsre Rechtfertigung, sind unser Sieg, ein Jünger ohne gute Werke ist wie salzloses Salz, wie eine zwar angezündete aber kein Licht spendende Lampe. Eine erhabene Einleitung zu 17—48: Ja meinet nicht, dass Ihr es jetzt bequem haben sollt; die Gerechtigkeit, die das Himmelreich verlangt, ist unendlich tiefer als die bisher erstrebte, und vollkommen müsst Ihr werden wie Euer Vater im Himmel es ist, damit die Kinder der Vollkommenheit die Welt beherrschen. Mag die Angst vor einer Zurücksetzung des Glaubens auf Kosten der guten Werke fortfahren, die gewaltigsten religiösen Intuitionen Jesu zu unterdrücken, damit paulinische Formeln nicht Not leiden, deswegen bleibt doch ein Höhepunkt sittlich-religiöser Erkenntnis dieser Satz: die sittlichen Früchte sind der einzige brauchbare Massstab zur Beurteilung der Religionen, oder konkreter: die Bürger des Himmelreichs werden beglaubigt als solche und gewinnen die Uebrigen für Gottes Reich nur durch ihre guten Werke — die natürlich nicht im pharisäischen Geschmack gute zu heissen oder nach jüdischer Manier berechnet zu werden brauchen. I Pt 2 12 vertritt, nur mit trüberem Auge, übrigens wohl in Anlehnung an unser Wort den gleichen Gedanken; auch Phil 2 15 f. bilden eine Parallele; und nicht zufällig ist Mt 5 16 von den ältesten Vätern gern in einer Form zitiert worden, wo das Subjekt zu dem λάμπειν ἔμπροσθεν τῶν ἀ. gleich die guten Werke der Jünger, nicht erst ihr Licht, bilden[1]. Sollte Mt bei dieser Sachlage

[1] Die Uferlosigkeit von Resch's Urevangeliumsplänen wird bei diesem Anlass übrigens erschreckend deutlich. Er notiert da ein paar Anspielungen an Mt 5 16 bei alten Vätern, zuvörderst Justin, Apol. I 16 λαμψάτω δὲ ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα ἔ. τ. ἀ., ἵνα βλέποντες θαυμάζωσι τ. π. ὑ., konstatiert natürlich sogar in βλέποντες und θαυμάζωσι, obwohl beide Varianten so nahe lagen (vgl. Chrys. zu Mt 5 16!), ganz ernsthaft Uebersetzungsvarianten, und wagt die Behauptung II 71: „Allen patristischen Zitaten mit Ausnahme der Excerpta Theod., mithin den Anführungen bei Clem. Al., Orig., Eus., Tert., wozu Sanday . . . Hilar., Ambr., Coelestin namhaft macht, ist hinter λαμψάτω . . . die Abwesenheit von τὸ φῶς und der Ersatz desselben durch τὰ ἔργα gemeinsam." In Wahrheit bezeugen Orig. und Hilar. wie Irenaeus und Cyprian, von denen R. klüglich schweigt, als Mt-Text einfach den unsrigen, und die, auch noch sehr viel später be-

nur den tiefsten Sinn, aber nicht die geschichtliche Beziehung des Lichtgleichnisses getroffen haben? Trotzdem ich 14a und 16 wesentlich ihm zuschreibe und nicht bestreite, dass er das Gleichnis wie Mc und Lc ohne Deutung überkommen hat, meine ich, dass er seinen Sinn mit 16 kongenial erfasst hat, zumal uns die Seitenreferenten keinenfalls sicherer geleiten.

Für Mc 4 21 und Lc 8 16 gilt es freilich als beinahe unangreifbar, dass Jesus nach der Deutung der Säemannsparabel seinen Jüngern kundthun wollte, dass sie die neue Erkenntnis nur erhielten, um sie weiter zu verbreiten. Das ist aber der gröbste Widerspruch zu Mc 4 11f. Lc 8 10, wo Jesus die Jünger zur Geheimhaltung der Geheimnisse des Reichs verpflichtet: glaubt B. Weiss wirklich durch den Trost, in einer späteren Entwicklung des Gottesreichs solle dieser auf die Dauer mit dem Wesen erkannter Wahrheit unvereinbare Gegensatz zwischen Wissenden und Nichtsehenden aufgehoben werden, das Präsens ἐπὶ λυχν. τίθησιν aus dem Gleichnis zu eskamotieren? Besonders bei Mc würde bei dieser Fassung 21 auf eine Selbstverspottung Jesu hinauslaufen, denn Jesus stellt ja gerade dort das Licht, meinetwegen vorläufig, unter den Scheffel. Doch schon J. Weiss hat über Lc 8 16 das meines Erachtens Richtige geäussert, was von Mc 4 21 ebenso wie erst recht von Mt 5 gilt: in Fortführung der Schilderungen des reichen Ertrages auf gutem Land soll unser Gleichniswort die Unerlässlichkeit solches Früchtebringens demonstrieren. Wie man eine Lampe doch nicht unter den Scheffel schiebt, sondern oben auf den Leuchter stellt (wo sie weithin Licht spendet), so muss auch der Same des Wortes Gottes auf guten Boden ausgestreut werden und reiche Früchte bringen. Die noch von Plumm. beliebte Deutung der Eintretenden Lc 8 16 auf Heiden im Gegensatz zu den im Haus befindlichen Juden des Mt ist ein ebenso schaler Ueberrest antiker Allegorese, wie wenn nach Godet das Licht offenbar nur die Wahrheit vom Reiche Gottes, der Leuchter das den Aposteln anvertraute Predigtamt bedeuten soll; weder Mc 4 noch Lc 8 verraten durch irgend einen Zug, dass sie die Worte sinnbildlich verstehen. van K.'s Meinung, wonach Mc 4 21 das Christentum im Gegensatz zu den Mysterienkulten als die Religion der Freiheit und Oeffentlichkeit proklamieren solle, knüpft wohl mehr an Mc 4 22 als an 21 an; selbst wenn

---

gegnende, Variante λαμψ. τὰ καλὰ ἔργα ὑμῶν erklärt sich sehr einfach, weil für die Kirche angesichts von Joh 1 7—9 5 35 ff. 8 12 und der dadurch begründeten Unterscheidung des wahren vom vergänglichen Licht die Rede von dem φῶς τῶν ἀποστόλων unbequemer war als die zugleich klarere von ihren schönen Werken.

Jesus derartiges ausgesprochen hätte, könnte der Schreiber von Mc 4 kein Verständnis mehr dafür gehabt haben.

Der Platz in dem Parabelkapitel wird so wenig Anspruch erheben, der ursprüngliche für unser Gleichnis zu sein, wie der in der Bergpredigt; bei Mt höchst eindrucksvoll verwertet, behält es in Mc 4 und Lc 8 etwas Fremdes und Dunkles. Es bliebe dann die Möglichkeit, in Lc 11 den echten Zusammenhang, in dem das Wort einst gesprochen wurde, zu finden. Das behauptet denn auch B. Weiss. Der Spruch steht hier hinter der Strafrede an die wundersüchtige Menge, der zur Beschämung die Königin des Südens und die Männer von Nineve vorgehalten werden, und vor dem Gleichnis vom Auge als Licht des Leibes (s. No. 12), das, selber rätselhaft, uns zur Erklärung von 33 kaum helfen wird. Aber nach rückwärts bemerkt Weiss einen Zusammenhang, der viel zu wenig offen zu Tage liege, um schriftstellerisch zurechtgemacht zu sein. Da das Verlangen nach Zeichen voraussetze, dass man ohne solche Jesum nicht als Messias erkennen könne, so decke Jesus 33 den Widersinn solcher Voraussetzung auf: wie niemand ein Licht, das er anzündet, so placiert, dass es nicht leuchten kann, so kann Gott, wenn er sich in seinem Messias offenbart, diesen nicht „so auftreten lassen, dass er nicht von Allen erkannt werden könne als das, was er ist“. Vielleicht sei hier Mt 5 14b einst voraufgegangen (Bergstadt), um zu sagen, wie es mit der Erkennbarkeit seiner Messianität bestellt ist, während 33 sage, warum es so ist. Nun, dieser vermeintliche Zusammenhang liegt allerdings recht wenig offen zu Tage. Wenn gegen die Zeichenforderung in solchem Sinne gerichtet, ist das Gleichnis missraten, die ganze erste Hälfte überflüssig, seine Beweiskraft mangelhaft. Es konnte in dieser Situation, falls es überhaupt jemand verstand, niemanden überzeugen, um so näher lag die für Jesus ungünstigste Folgerung: Wenn es Gott so hält mit seiner Messiasoffenbarung, so ist eben Jesus, der doch lange nicht Allen leuchtet und nur von Wenigen „erkannt“ wird, nicht dieser Messias. Besser hätte bei Weiss' Voraussetzung das Gleichnis z. B. gelautet: Wenn jemand einen Leuchter mit sieben grossen Lampen brennend hat und das ganze Haus ist voller Licht, wird man von dem verlangen, dass er auch noch ein Lämpchen anzündet, um es unter den Scheffel zu stellen, — und dann läge wieder näher mit dem alten Lightfoot zu erklären: — d. h. dass ich für Euch, die Ihr doch Euch in Eurem Unglauben verstockt, Wunder thue? J. Weiss verzichtet denn auch auf diese unglückliche Beziehung von 33 zu der Zeichenforderung 29. Wie die Lampe, meint er, da sei zum Leuchten, so sei Jesu Busspredigt da, um gehört zu werden. Die Ratlosigkeit

der Exegeten in Herstellung eines Gedankenzusammenhangs bei Lc 11 29—36, die BAUR veranlasste, 33—36 als zusammenhangsloses Einschiebsel zu betrachten, stellt wohl definitiv fest, dass das Lichtgleichnis hieher nur durch Unglück geraten ist. Die Zusammenstellung mit dem λύχνος τοῦ σώμ. 34f. wird durch die vox λύχνος im Gedächtnis des Schreibers herbeigeführt worden sein. Und wenn derselbe Schreiber oder später Lc mit 33 etwas zu 29—32 Gehöriges zu sagen gedachte, würde ich einen ähnlichen Sinn wie 8 16 am erträglichsten finden: Es gilt Früchte bringen, nicht blos sehen und hören; wie man die Lampe so placiert, dass sie Allen Licht spendet, so müsst auch Ihr statt heimlicher Ausreden ehrlich Busse thun und andre Menschen werden. Eine glänzende Rechtfertigung des Spruchs an dieser Stelle ist das ja nicht, aber der Tendenz von 34ff. (dein Auge ist ὁ λύχνος) entspricht sie, und wir dürfen uns bei Lc über Mängel der Komposition am wenigsten wundern. Das haben die Evangelisten doch alle gefühlt, dass der, wohl lose überlieferte, Spruch eine sehr ernste Mahnung zur Pflichterfüllung enthielt, — da konnte er auch einmal in eine Strafrede aufgenommen werden. Wäre nur erst mit dem Vorurteil gründlich gebrochen, dass sich das φῶς und λάμπειν des hohen Wortes blos nach Analogie des kirchlichen φωτίζειν mit Inhalt erfüllt! Die Gerechtigkeit könnte in Jesu Augen noch heller geleuchtet haben als die Lehre, das Lehren, Predigen wird ihm nur ein Stücklein von der Arbeit jedes Reichsgenossen gewesen sein, wie sogar Mt 10 7 8 auf gleicher Linie mit κηρύσσειν das θεραπεύειν, ἐγείρειν, καθαρίζειν, ἐκβάλλειν steht.

10. Von der Bergstadt. Mt 5 14 b.

Zwischen die Worte, die vom Licht der Jünger handeln, schiebt Mt einen Gleichnisspruch ein, zu dem die andern Synoptiker keine Parallele liefern. „Es kann nicht eine Stadt versteckt werden, die auf einem Berge liegt.“ κρύπτεσθαι, reflexiv oder rein passivisch von Personen und Sachen, wie in LXX so im N. T., z. B. Joh 8 59: Ἰησοῦς δὲ ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν, I Tim 5 25 von der Menschen Werken: κρυβῆναι οὐ δύνανται. Eine auf Bergeshöhen gelegene Stadt kann nicht dem allgemeinen Anblick entzogen werden, sie ist vielmehr, mit Lucian, Hermot. 25 zu reden, φανερὰ ἰδεῖν ἅπασιν. Das ἐπάνω ὄρους κειμένη ist fast der möglichst einfache Ausdruck, vgl. Tob 5 6 א von der Stadt Γάρραι: κεῖνται ἐν τῷ ὄρει, hier ἐπάνω statt ἐν, um die Lage auf der Spitze des Berges, also „über“ dem Berge, noch hervorzuheben. Unter den in Oxyrhynchos gefundenen λόγια Ἰησοῦ ed. GRENFELL and HUNT 1897 enthält No. 7 (Z. 36—41) eine abweichende Fassung unsers Spruches: πόλις οἰκοδομημένη (die Korrektur in ᾠκοδ. ist überflüssig,

z. B. Lc 4 29 schreibt D auch οἰκοδόμηται) ἐπ' ἄκρον ὄρους ὑψηλοῦ καὶ ἐστηριγμένη οὔτε πεσεῖν δύναται οὔτε κρυβῆναι; und weil das οἰκοδομημένη statt κειμένη für Mt auch durch Tatian und die Syrer bezeugt wird, hat man es schon in Mt vorziehen wollen. Allein so begreiflich die Steigerung des tonlosen κειμένη zu οἰκοδ. — man erinnere sich auch an Lc 4 29 τοῦ ὄρους, ἐφ' οὗ ἡ πόλις ᾠκοδόμητο αὐτῶν, Clem. Hom. III 67 ὡς πόλιν ἐν ὕψει ᾠκοδομημένην und die Unmassen von ᾠκοδ. bei Hermas von Vis. III an —, so unmotiviert wäre eine Verdrängung des kräftigen οἰκοδομ. durch κειμένη. ἐπ' ἄκρον (vielleicht auch ἄκρου) könnte Uebersetzungsvariante für ἐπάνω sein, על־ראש wird in LXX Zach 4 2 durch ἐπάνω, Gen 28 18 47 31 Ex 34 2 Jes 28 4 durch ἐπ' ἄκρου oder ἐπὶ τὸ ἄκρον wiedergegeben; aber die Aenderung kann auch zufällig entstanden sein. Der „hohe“ Berg verrät sicher wie ἐν ὕψει bei Clem. Hom. den Steigerungstrieb; oder sollte etwa ὄρος ὑψηλόν auch noch wie nach Resch ὕψος statt ὄρος Uebersetzungsvariante für ein מרום des Urevangeliums sein? καὶ ἐστηριγμένη bringt einen neuen Zug in das Bild; die Stadt ist künstlich befestigt und wegen dieses στήριγμα, vgl. ψ 110 8, kann sie so wenig fallen, d. h. zusammenstürzen, wie sie wegen ihrer hohen Lage verborgen bleiben kann. Der Christ, der dieses Logion formulierte, hat zweifellos die Stadt und den Berg geistlich verstanden; deshalb genügte ihm der kurze Mt-Text nicht; auch ohne dass er durch Mt 7 24ff. beeinflusst zu sein braucht, wird ihm bei einer Stadt der wichtigste Vorzug ihre Unerschütterlichkeit gedäucht haben; so rückt er das οὔτε πεσεῖν vor das οὔτε κρυβῆναι. Halten wir uns an Mt, so werden wir als müssigen Zeitvertreib das Suchen nach einer Bergstadt, etwa Saphet oder Taborkastell, die Jesus während seiner Bergpredigt erblicken konnte, trotz Sepp und Nsg. belächeln: warum dann nicht auch einen Scheffel und ein Salzfass wegen 13 15 ihm vor die Augen legen? Die Deutungen der Bergstadt auf Jerusalem, das irdische oder das himmlische der Apc, sind für Mt so unbrauchbar wie die auf Rom, den Katholizismus und — das Christentum. Mit dem allen ist der geschichtliche Boden geradeso verlassen wie bei der geistreichen Allegorese des Op. imperf., das, immer unter Berufung auf ein passendes Schriftwort, die Stadt als ecclesia sanctorum deutet, den hohen Berg, auf dem sie ruht, als Christus, ihre Bürger alle Gläubigen, ihre Türme die Propheten, ihre Thore die Apostel, ihre Mauern die Priester und Lehrer. Den einzig möglichen Sinn des Spruches zwischen 14a und 15 hat Chrys. mustergiltig formuliert; οὕτως κατάδηλοι ἔσεσθε πᾶσιν ὡσανεὶ πόλις ὑπὲρ κορυφῆς ὄρους κειμένη. Die Jünger, die Jesus eben als Licht der Welt bezeichnet hat, bekommen hier veranschaulicht, wie ein Sichverstecken und Verborgenbleiben für sie

schlechthin *unmöglich* ist, so unmöglich wie für eine auf Berges-höhen gelegene Stadt; geradeso gut hätte Jesus auch sagen können: wie für die Sonne das Untergehen am Mittag. Die Jünger, die von 3 an Seliggepriesenen, werden hier mit einer Bergstadt verglichen, natürlich nur sofern bei beiden das μὴ δύνασθαι κρυβῆναι gleich sicher ist. Bedauerlich genug, dass selbst ein VAN K. hier die Begriffe der Festigkeit, Sicherheit, Freiheit, Erhabenheit einmischt und sich daran erbaut, wie die Bergbewohner reinere Luft einatmen und von ihrer Höhe aus alle irdischen Dinge, Macht, Ehre und Reichtum in unendlicher Kleinheit erblicken. Solches Abirren des Auslegers in die Einlegung ist hier die Folge der Unklarheit, die zwar ganz richtig zunächst den Spruch auf die Jünger bezieht: Eure Natur erfordert, dass Ihr *Euch zeigen* müsst, aber dann doch nach alten Mustern fortfährt: Das Reich Gottes, das Ihr verkündigen sollt, steht nun einmal so hoch. Liegen denn etwa die Angeredeten auf dem Reich Gottes oder sind Jünger und Reich Gottes identische Begriffe, sodass sie sich zu verkündigen hätten? Für jeden späteren Christen war ein Vergleich des Evangeliums mit dieser hochragenden, allerwärts sichtbaren Stadt freilich so verführerisch, dass wir begreifen, wie sogar CHRYS. an seine richtige Erklärung eine zweite anschiebt, wonach Jesus unter diesem Bilde eigentlich nur *seine* δύναμις zeige, οὕτω τὸ κήρυγμα ἀδύνατον σιγηθῆναι καὶ λαθεῖν. Aber die wissenschaftliche Auslegung hat solchen Reizen Widerstand zu leisten, sie kann nicht zwei Erklärungen zugleich annehmen, und Mt hat durch 14a und 16 deutlich genug gemacht, dass auch 14b den ὑμεῖς und nur ihnen gilt. Die bei den römischen Auslegern bis heute herrschende Beschränkung dieses ὑμεῖς auf die *zwölf Apostel* wird durch die Haltung der ganzen Rede widerlegt; Jesus wendet sich an die Seinigen insgemein. Aber was will er ihnen hier einprägen? Nach CHRYS. sie mahnen εἰς ἀκρίβειαν βίου (ähnlich CALVIN sic illis *vivendum* esse, ac si omnium oculis essent expositi), nach HIER. zu furchtloser *Verkündigung* des Evangeliums, nach B. WEISS ihnen klarmachen, dass ihr Apostelberuf sie in eine sehr exponierte Stellung bringt, indem dessen Ausübung ihnen notwendig die Feindschaft der Gegner Jesu, vgl. 11, zuziehen wird. Bei dem engen Zusammenhang von 14—16 aber verdient jedenfalls CHRYS. den Vorzug. Die guten Werke sind es, die gesehen werden müssen, opferfreudige Missionsarbeit braucht man ja von diesen Werken nicht auszuschliessen. WEISS' Fassung dagegen scheint mir unhaltbar; 14b giebt sich eben ganz als Pendant zum folgenden Gleichnis; zwischen die auf die Aufgaben der Jünger gegründeten Ehrentitel passt ein Rückgriff auf 10—12 schlecht; das Weithinsichtbarsein einer

Stadt wäre doch geradeso wie die Beleuchtung der Welt ein wunderliches Bild für Anheimfallen an schwere Feindschaft, zumal 16^b ihrem Auftreten genau entgegengesetzte Wirkungen zuschreibt. Und WEISS' Argument, was bei der Bergstadt unmöglich sei, könne „nicht darstellen, was bei den Jüngern nicht geschehen soll, sondern nur was bei ihnen nicht geschehen kann“, verfängt nicht, obwohl auch VAN K., trotzdem er aus 14^b eine Verpflichtung für jeden Prediger des Evangeliums heraushört, gegen die, die das Können als Müssen auffassen, einwendet, dass hier so wenig wie Mt 9 15 Mc 6 5 Act 4 20 die Idee einer natürlichen oder sittlichen Unmöglichkeit in die einer einfachen Verpflichtung übergehe. Es handelt sich meines Erachtens nicht um eine einfache Verpflichtung Mt 14^b, sondern um die Pflicht κατ' ἐξοχήν, deren Verletzung wohl möglich ist — denn die sittlichen Unmöglichkeiten sind immer bedingt —, aber nur mit der Folge, dass der Ungetreue aus der Zahl der Jünger, von denen 13—16 gilt, ausscheidet. Zudem wird in jeder Sprache „nicht können“ im Sinne von „nicht dürfen“ gebraucht, weil eben auch Gesetz und Gewissen „Unmöglichkeiten“ schaffen. Endlich aber verbietet das Wesen der Gleichnisrede schlechthin die pedantische Unterscheidung zwischen dem Sollen und Können; da die Natur nur das Nichtkönnen, aber nicht das Nichtsollen kennt, wird von selbst das in der Natur Nichtmögliche bei der Anwendung auf das sittlich religiöse Gebiet zum Nichtgesollten. Enthält denn Mt 6 24 οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ nicht auch eine Verpflichtung? Aber so gewiss Mt hier durch οὐδὲ 15 zeigt, dass er in 14^b die Verpflichtung der Jünger zum μὴ κρυβῆναι wie in 15f. zum λάμπειν ausgesprochen findet, wir werden uns hüten einen einzig möglichen Sinn für den Spruch von der Bergstadt zu behaupten. Es sieht aus, als ob ihn Mt erst an diese Stelle gesetzt hätte, je nach dem Zusammenhang konnte er sehr verschiedene Wahrheiten bekräftigen. Er erinnert einigermassen an Jes 2 2; man würde nicht überrascht sein, ihn in einer apokalyptischen jüdischen Schrift, dann als Weissagung auf Zions Weltherrschaft, zu lesen, aber er passt auch in Jesu Mund, und es ist kaum gerechtfertigt, ein Wort, das ein guter Zeuge wie Mt Jesu zuweist, ihm blos deshalb abzusprechen, weil es vielleicht den ursprünglichen zwar nicht Sinn aber Zusammenhang verloren hat und auch anderswoher stammen könnte.

11. Von der Enthüllung des Verborgenen. Mc 4 22 Mt 10 26 f. Lc 8 17 12 2 f.

Selbst wenn dies Wort nicht den Namen eines parabolischen Spruches (B. WEISS) verdient, sondern ein allgemeiner Satz der Volks-

weisheit ist, dessen Formulierung von Jesus herrühren mag, und den er auf einen bestimmten Fall angewendet wissen will, dürfen wir ihn nicht übergehen, weil er mit dem Lichtgleichnis enge verknüpft auftritt. Wir treffen ihn so oft wie dieses; zweimal unmittelbar hinter dem Spruch vom Licht Mc 4 Lc 8, ausserdem aber Mt 10 Lc 12 in ganz anderem Zusammenhang. Und so gewiss die Versuche, dem Spruch an allen vier Stellen die gleiche Tendenz unterzuschieben, endgültig gescheitert sind, so gewiss haben wir ein und dasselbe Wort an allen vier Stellen vor uns; eins der lehrreichsten Beispiele für die Willkür, mit der unter Umständen die Evangelisten die überlieferten Stoffe deuteten und unterbrachten.

Der Vers ist eine echt hebräische Gnome, aus zwei parallelen Gliedern — eine Steigerung vom ersten zum zweiten existiert nicht — bestehend: „Nichts ist verhüllt, was nicht enthüllt werden, und (nichts) verborgen, was nicht bekannt werden wird.“ So lautet Mt 10 26b; die andern Referenten weichen im Wortlaut von Mt und unter sich ab, etwa so wie die lateinischen Uebersetzer der griechischen Texte wieder variieren; übrigens stehen auch im Formellen Mt 10 und Lc 12, andrerseits Mc 4 und Lc 8 näher beisammen, Lc 8 ist nur eine, unter dem Einfluss der andern Form (γνωσθῇ!) vollzogene, Glättung von Mc 4. Die Gegensätze von Verborgensein und Veröffentlichtwerden behandelt der Spruch: die Oeffentlichkeit aber sei das letzte Ziel von allem Verborgnen, was Mc besonders pointiert durch den konform zu 21 gewählten finalen Zusammenschluss der Glieder heraushebt; in 22a ist das ἵνα vor φανερωθῇ trotz B. Weiss wohl ursprünglich; den Gedanken wenigstens, dass „da wo etwas seinem Wesen nach nicht offenbar werden kann, man auch von seinem Verborgensein nicht redet“, werden einem Evangelisten hoffentlich nicht Viele zutrauen.

Man ist gewohnt, dem Spruch in Mc 4 und Lc 8 eine gewissermassen antignostische Tendenz beizulegen; Jesus betone, dass es esoterische Geheimlehren bei ihm nicht giebt, dass er auch die dem Volke noch vorenthaltenen Wahrheiten an den Jüngerkreis nur zu dem Zweck mitteile, damit sie von da aus einst weiter verbreitet würden. Oder allgemeiner, Jesus feiere die Stunde, da alle Rätsel gelöst und alle Geheimnisse gedeutet sein würden, er verheisse ein Zeitalter des Lichts. Haben wir aber Mc 4 21 (und Lc 8 16) nicht ganz falsch verstanden, so ist mit J. Weiss diese Erklärung aufzugeben: vielmehr soll der unbestrittene Erfahrungssatz, dass alles Geheime einmal doch offenbar wird, die Forderung, dass der Glaube mit Früchten hervortrete, begründen, deshalb auch der Anschluss durch γάρ. Gewiss ist das Wort nicht geprägt worden, um so verwendet zu werden, es bezog sich ursprünglich

auf das Gebiet des Wissens, nicht das des Handelns, aber wer garantiert denn, dass Mc 4 — dem Lc 8 einfach folgt — den Spruch unfehlbar auslege, wo doch Mt 10 und Lc 12 ihn ganz abweichend verwerten? Bei Mc scheint mir der Gedankenzusammenhang von 14—32 durchsichtig genug. Die Deutung der Säemannsparabel will doch nicht blosse Neugier befriedigen, sondern die Lust am Fruchtbringen wecken; 21 bestätigt aus dem Bilde einer angezündeten Lampe, 22 mit dem Satz über die alles beherrschende Notwendigkeit der manifestatio die Thatsache, dass zum ἀκούειν τὸν λόγον das παραδέχεσθαι und καρποφορεῖν hinzukommen müssen; für das Empfinden des Schriftstellers bedeuten ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν und ἵνα ἐπὶ τ. λυχνίαν τεθῇ das Gleiche; die ἵνα-Sätze tragen hier den ganzen Ton wie das καὶ καρποφοροῦσιν in 20 — ob Mc nicht bei dem κρυπτόν und dem ἀπόκρυφον geradezu an den in der Erde verschwundenen Samen denkt? 23 schärft den Ernst dieser Mahnungen ein, 24 fährt fort: „sehet zu was Ihr hört“ (Variante für 23, doch auf das Folgende weisend): „Mit welchem Mass Ihr messet, wird Euch gemessen und zugelegt werden; 25 denn wer hat, dem wird gegeben werden, und wer nicht hat, dem wird auch was er hat genommen werden.“ Alles Worte, aus andern Zusammenhängen stammend und notdürftig zusammengekoppelt, aber durchweg dazu bestimmt, die Unentbehrlichkeit eigner Leistungen zu betonen. Auf Euer Messen kommt es an, darnach richtet sich Gott, auf Euer Besitzen, das ein offenbares sein muss: wie schwächlich, wenn sich das immer blos auf Bewahren von Gleichnisworten oder Parabeldeutungen bezöge! Nein, das καρποφορεῖν liegt dem Mc am Herzen, und so belehrt er denn 26—29 durch die ihm eigentümliche Parabel noch in anderer Richtung über den Lauf dieses Fruchttragens, an dessen Ende die Ernte steht, und vergleicht endlich das Gottesreich mit dem Senfsamen, der aus einem winzigen kaum sichtbaren Körnlein sich zu einem stattlichen Baum entwickelt — was anders als ein κρυπτόν, das ins helle Licht tritt, eine Lampe, die auf den Leuchter gestellt wird? Lc hat 8 16 17 aus Mc übernommen, dann aber den Parabelabschnitt 18 vorläufig geschlossen mit einem Auszug aus Mc 4 24 25, wo seine reflektirende Art in dem ὃ δοκεῖ ἔχειν, sein Eingehen auf die von uns für Mc vorausgesetzten Gedankengänge vorzüglich in dem βλέπετε οὖν πῶς (Mc τί) ἀκούετε zu Tage treten; die Jünger sollen darauf achten, wie ihr Hören beschaffen ist, nämlich das 11—15 beschriebene Hören des Wortes Gottes, ob ihr Hören auch die erwünschte Art von 15 hat, die allein als ἔχειν gelten darf. Und noch 19—21 ist Lc, ohne an späteres Weitergeben der den Jüngern vorläufig anvertrauten Parabeldeutung zu denken, von diesem Interesse an der Bethätigung des neuen Geistes ganz beherrscht: Meine Mutter und

meine Brüder sind, die das Wort Gottes hören und thun, bei denen es zum Besitz wird, die es offenbar werden lassen, sodass das Licht der Lampe von Allen gesehen werden muss.

Mit dieser imponierenden, gleichwohl künstlichen Verwendung unsers Sinnspruches hat nun die in Mt 10 26 f. Lc 12 2 f. nichts gemein. Mt 10 26 f. ist ein Bestandteil der grossen Aussendungsrede, Lc 12 2 zwar auch πρὸς τοὺς μαθητάς aber in Gegenwart von ganzen Myriaden Volks gesprochen; Mt 10 folgt der Spruch auf die Mahnung: μὴ οὖν φοβηθῆτε αὐτούς, fürchtet also die Feinde, die sogar Jesum als Beelzebul beschimpfen, nicht; Lc 12 auf ein Wort: „hütet Euch vor dem Sauerteig der Pharisäer, ich meine die Heuchelei", zu dem die Parallelen bei Mc 8 15 und Mt 16 6 stehen, in ganz anderem Zusammenhang, und die ζύμη bei Mc gar nicht gedeutet, bei Mt auf die διδαχή der Pharisäer. Trotzdem ist die Zusammengehörigkeit von Lc 12 2 und Mt 10 26 eklatant. Bei Beiden hängt an unserm Spruch ein anderer, der zwar nicht ganz gleich lautet, aber doch die gemeinsame griechische Quelle verrät:

Mt 27	ὃ λέγω ὑμῖν	ἐν τῇ σκοτίᾳ,	εἴπατε ἐν τῷ φωτί	
Lc 3	ἀνθ' ὧν ὅσα	ἐν τῇ σκοτίᾳ	εἴπατε, ἐν τῷ φωτὶ	ἀκουσθήσεται
Mt 27	καὶ ὃ εἰς τὸ οὖς	ἀκούετε,		κηρύξατε ἐπὶ τῶν δωμάτων.
Lc 3	καὶ ὃ πρὸς τὸ οὖς	ἐλαλήσατε ἐν τοῖς ταμείοις,		κηρυχθήσεται ἐπὶ τῶν δωμάτων.

Bei Beiden schliessen sich daran weiter völlig gleichartige Abschnitte über Menschenfurcht, Gottesfurcht und Gottvertrauen Mt 28—33 Lc 4—9, worauf Lc einen Vers einschaltet, der wie 1 bei Mc und Mt anderswo, nämlich in einer antipharisäischen Strafrede, steht, um 11 f. mit Worten zu schliessen, die Mt in der Aussendungsrede 19 f., also etwas früher, anbringt. Dass dem προσέχετε ἑαυτοῖς ἀπὸ τῆς ζύμης τ. Φ. Lc 1 bei Mt 10 17 ein gerade dort recht auffallendes προσέχετε δὲ ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων, freilich durch allerlei Einschübe von 26 ff. getrennt, gegenübersteht, mag wenigstens erwähnt werden.

Doch welcher von beiden Referenten hat uns nun den ursprünglichen Zusammenhang und Sinn des Spruches resp. der beiden Sprüche, die schon beim ersten Blick eine gewisse Parallelität zeigen, aufbewahrt? Wie eine Satire auf das Dogma von der perspicuitas der h. Schrift giebt sich die Debatte über diese Frage. Wo man nicht gewaltsam den Mt nach Lc oder den Lc nach Mt auslegt, sondern die Differenz in Bezug auf Sinn und Kontext eingesteht, ist man mehr geneigt, den Mt zu bevorzugen. Namentlich im Wortlaut glaubt B. Weiss hier die apostolische Quelle wiederzufinden; für alle Abweichungen des Lc 3 von Mt 27 hat er Motive, die zu der schriftstellerischen Art des Lc

passen, bei der Hand. Sie überzeugen freilich an keiner Stelle. Das ὅσα Lc 3^{a} gegenüber ὃ 3^{b} dürfte der Mt zu ὃ — ὃ konformiert haben, der 15 11 seine Neigung zur Gleichförmigkeit (vgl. 5 13^{a} 14^{a}) an Mc 7 15 bethätigt. Das ἀνθ' ὧν zwischen 26 und 27 hat er fortgelassen, weil es ihm unklar war — wie bis heute den Exegeten; trotz oder auch wegen Lc 1 20 19 44 Act 12 23 klingt mir diese Formel mehr nach der LXX als nach Lc (ἀνθ' ὧν ὅσα kommt sogar als Uebersetzung von יען אשר vor Judd 2 20 IV Reg 10 30 21 11 15 = dieweil); an unsrer Stelle aber ist die Fassung von „weil“ höchst unnatürlich, es bedeutet deshalb, ideoque, wie IV Mcc 12 12 18 3 Judith 9 3, und der klare Gedanke ist der: wegen der Allgemeingültigkeit von 2 wird auch die Versicherung 3 nicht auf Zweifel stossen. Die Futura ἀκουσθήσεται und κηρυχθήσεται passen hinter die Futura 2 trefflich, Mt hat begreiflicherweise Imperative, εἴπατε und κηρύξατε, dafür gesetzt, weil er in seiner Instruktionsrede vor allem solche brauchte. Die Ursprünglichkeit des immerhin schwereren πρὸς τὸ οὖς mag dahingestellt bleiben, ἐν τοῖς ταμείοις dürfte aber eher Mt, weil neben εἰς τὸ οὖς entbehrlich, fortgelassen, als Lc dem ἐπὶ τῶν δωμάτων — das A. Meyer ohne Grund als Uebersetzungsfehler für „auf den Hügeln“ ansieht — zuliebe eingeschoben haben; es ist aber nicht überflüssig, sondern wie πρὸς τὸ οὖς λαλεῖν, leise reden, flüstern, den Gegensatz zu κηρύσσειν, so bildet ἐν τ. ταμ. (in den abgeschlossenen Kammern, der Stätte des κρυπτόν Mt 6 6 24 26) den zu ἐπὶ τῶν δ., in der vollen Oeffentlichkeit. Eine wichtige inhaltliche Variante ist es, wenn Lc als die im Dunkeln oder an geheimer Stätte Redenden die Jünger, Mt Jesum ansieht, deshalb Lc ὅσα ἐν τῇ σκοτ. εἴπατε, ὃ πρὸς τὸ οὖς ἐλαλήσατε schreibt, Mt ὃ λέγω ὑμῖν ἐν τῇ σκ., ὃ εἰς τ. οὖς ἀκούετε, wogegen in den Nachsätzen bei Mt die Jünger Subjekt sind, während Lc durch das unbestimmte ἀκουσθήσεται, κηρυχθήσεται diese doch wohl ausschliesst. Es wäre möglich, dass hier sowohl Mt wie Lc einen mehrdeutigen Urtext nach ihrem Urteil ausgelegt hätten; warum sollten nicht auch in den Vordersätzen Passiva ἐρρέθη und ἐλαλήθη ursprünglich gestanden haben?[1] Oder, wenn der Zusammenhang von Lc 3 mit 2 uralt ist, und 3 wie in einem vollkommenen Gleichnis die Anwendung von 2 auf einen speziellen Fall vornimmt, etwa εἴπαμεν und ἐλαλήσαμεν? Diese 1. Person Pluralis war dann den Synoptikern peinlich; so sonderte Mt die Jünger ab und liess nur Jesus übrig, Lc verfuhr umgekehrt, bei Beiden wurde

[1] Der Italakodex Colb. „c“ mit seinem homo qui in tenebris locutus est, in luce audietur könnte als Vertreter solches Textes gelten, wenn nicht gar zu wahrscheinlich das homo qui auf einem Lesefehler beruhte, statt ανθ ων οσα: ανθρωπ. οσ. Wo nicht, treibt der Schreiber Exegese und will die allgemeine Fassung der 2. p. plur. als „man“ erzwingen.

der Sinn des Ganzen dadurch verändert. Bei Lc sollen 2f. jetzt hinter 1: „Meidet die Heuchelei" offenbar besagen: sie nützt doch nichts, alles Geheime kommt an den Tag, und was Ihr blos einem Vertrauten zuzuflüstern glaubt, wird alle Welt erfahren! Solch ein Wort, noch dazu vor allem Volk von Jesus an seine Jünger gerichtet, schien unerträglich; daher TERTULL. adv. Marc. IV 28 (ähnlich EUTHYM. THEOPHYL.) vielmehr die Pharisäer als die Adressaten ansieht und den Jüngern erst wieder 4ff. gewidmet glaubt. Ich meine, das πρῶτον wird in 1, um diese Zurechtlegung zu erleichtern, eingeschoben, ebenso 2 das ursprüngliche γὰρ durch δὲ ersetzt oder auch einfach ausgelassen worden sein. Lc kann die Sache nicht so verstanden haben: übrigens sind 9 10 mindestens ebenso befremdlich in dieser Jüngerrede wie 2f. nach unserm Verständnis. Ein anderes aber, wie z. B. J. WEISS aus 3 den Gegensatz der späteren glänzenden Verbreitung des Evangeliums gegen die ursprüngliche kleine, und wegen der Verfolgungsgefahren geheime, Missionsthätigkeit der Urapostel herausliest, zerstört allen Zusammenhang zwischen 1 2 3. Damit will ich natürlich nicht behaupten, dass Lc die Verse, deren Schärfe er übrigens auch gefühlt hat (darum 4 ὑμῖν τοῖς φίλοις μου), richtig verstanden hat. Dies wird vielmehr zu verneinen sein. Der feierliche Ton, der poetisch gehobene Parallelismus, insbesondere der Gebrauch des κηρυχθήσεται lässt nicht zu, dass hier ein locus communis über die sicher eintretende Veröffentlichung geheimer Reden vorläge; ein Wort der Art würde sich dem Gedächtnis der Hörer auch schwerlich eingeprägt haben. Führt uns denn aber Mt zum Ziel? Bei ihm hat 27 keinenfalls strafenden oder warnenden Charakter; Jesus giebt einfach den Jüngern Auftrag zu einer jede Heimlichkeit ausschliessenden Verkündigung des Evangeliums; denn nur das kann mit ὃ λέγω ὑμῖν gemeint sein, nicht ein einzelnes Wort aus dem Vorhergehenden, etwa 26, und ἐν τῇ σκοτίᾳ und εἰς τὸ οὖς wären hyperbolische Ausdrücke für die stille, bescheidene, jede Agitation unter den Massen fliehende Arbeit Jesu an seinen Jüngern. Indess konnte Jesus ehrlicherweise seine Wirksamkeit im Verhältnis zu der seiner Jünger als ein ἐν τῇ σκοτίᾳ λέγειν gegenüber einem ἐν τῷ φωτὶ εἰπεῖν bezeichnen? Die Ausflüchte alter und neuer Allegoristen, die ἐν τῇ σκοτίᾳ vom ungläubigen Judentum u. dgl. verstehen, sind durch den Parallelismus von εἰς τὸ οὖς ἀκούετε ausgeschlossen, und eine Evangelisation unter lauter Licht kann man wohl verheissen — freilich unerfüllt! — aber nicht befehlen. Auch gerät bei Mt der Doppelsatz vom Verborgenen 26b zu seiner Umgebung in unsichere Stellung. Er klingt wie die Parallele zu 27, und doch können bei Mt nur die Imperative μὴ φοβηθῆτε 26a und εἴπατε 27 parallel sein. Dann bleibt blos folgender Gedankenzusammen-

hang für Mt annehmbar: Also fürchtet die schimpfenden Feinde nicht, denn deren versteckte Bosheit wird dereinst furchtbar klar als solche erwiesen werden — oder: denn die jetzt noch verborgene Grösse und Güte Eurer Sache kommt unzweifelhaft ans Licht; doch kann der Evangelist nicht an beides zugleich (CHRYS.) gedacht haben —, redet vielmehr frei heraus, was ich Euch lehre, und fürchtet auch nicht den erbittertsten Widerstand. Unbestreitbar ist, dass dabei das erste Distichon 26b unangenehm zu einem Nebensatz degradiert wird und durch die Koordination von 26a und 27 zugleich Jesu λέγειν ἐν τῇ σκοτίᾳ — was Mt allerdings nicht fühlt — als durch Furchtsamkeit motiviert erscheint. Wäre es das nicht, so sollte der Zusatz ἐν τῇ σκοτίᾳ ganz fehlen, ohne den doch wieder das folgende ἐν τῷ φωτί nicht zu halten ist.

Sonach dürfen wir weder bei Mt 10 noch bei Lc 12 uns beruhigen, wenn es gilt, den ursprünglichen Sinn und Zusammenhang des — in Mc 4 und Lc 8 um die Hälfte verkürzten — Doppelspruches zu ergründen. Der Charakter einer hoffnungsfrohen Verheissung, den der erste Vers durchweg trägt, wird auch dem zweiten, was die Futura Lc 12 3 ja erlauben, geeignet haben, und in hohem Stil hat hier Jesus trotz scheinbarer Misserfolge den Sieg seiner Botschaft angekündigt: vielleicht in Anknüpfung an ein älteres Wort jüdischer Prophetie. „Wie es nichts Verborgenes giebt, was nicht einst zur Enthüllung gelangt, so wird das Evangelium, das jetzt noch kaum sichtbare Fortschritte macht, dereinst durch alle Lande schallen.“ Nicht die Personen der Verkündiger machten dabei einen Unterschied, lediglich das „im Dunkeln“ und „im Licht“ bilden den Gegensatz in der Geschichte des Verkündigten. Auf dem Grunde solcher Zuversicht konnte die Warnung vor Menschenfurcht gut aufgerichtet werden, wenn es auch vielleicht nicht schon durch Jesus, sondern durch den Verfasser der Quellenschrift geschah, aus der Lc 12 2—9 Mt 10 26—33 schöpfen, Beide eine ihr Verständnis bezeugende Einleitung davorschiebend, Mt wie 5 13a 14a de suo, Lc unter Benutzung eines andern lose umlaufenden Jesuswortes. Wüssten wir sicherer, wie der Vers Mt 10 27 ursprünglich lautete und wann Jesus ihn gesprochen, so wäre eine Kombination mit den Angaben Mc 1 34 44f. Mt 12 16 16 20 u. a., wonach Jesus im Dunkeln zu bleiben wünscht, verführerisch, und seine Authentie würde einigermassen verdächtig; so aber begnügen wir uns darin, eine nirgends in den Evangelien zu ihrem vollen Recht gelangte Parallele zu der Senfkornparabel zu konstatieren, die Ankündigung eines dereinstigen τετέλεσται.

12. Vom Auge als des Leibes Licht. Mt 6 22f. Lc 11 34–36.

Zu den schwierigsten Stücken in der evangelischen Ueberlieferung gehört, obwohl er sich bei Mt 6 so harmlos giebt, der parabolische Spruch vom Auge, der sich bei Lc 11 an das andere Lichtgleichnis (s. No. 9) anschliesst. Wir lesen Mt 6 22f.: „die Lampe des Leibes ist das Auge. Wenn Dein Auge lauter ist, wird Dein ganzer Leib hell sein; (23) wenn aber Dein Auge böse ist, wird Dein ganzer Leib dunkel sein. Wenn nun das Licht in Dir Dunkelheit ist, wie gross ist da die Dunkelheit!“ Subjekt im ersten Satze ist ὁ ὀφθαλμός; ὁ λύχνος τοῦ σώματος ganz wie τὸ φῶς τοῦ κόσμου 5 14 zu verstehen: was der Leib an Licht empfängt, verdankt er ausschliesslich dem Auge. 22b 23a werden zwei bei dieser Voraussetzung mögliche Fälle besprochen, das verbindende οὖν scheint (wie bei Lc) später eingedrungen zu sein. ἐὰν ᾖ ὁ ὀφθ. σου ἁπλοῦς, ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται (vgl. hinter 5 13a ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς: ἐὰν δὲ τὸ ἅ. μωρ., ἐν τίνι ἁλισθήσεται) setzt den günstigsten Fall, dass das Auge das Prädikat ἁπλοῦς verdient, dann ist (Fut. der notwendigen Folge wie 21) der ganze Leib mit Licht erfüllt (φωτεινός Sir 17 31 und 23 19, von der Sonne und von den Augen Gottes, vgl. Artemid. I 64 schöne helle Bäder βαλανεῖα καλὰ καὶ φωτεινά, II 36 ein „helles“ Haus), d. h. jedes Glied an ihm kann sich so bewegen, als ob es selber sähe; das Auge lässt sie alle an seinem Besitz teilnehmen. Ist dagegen das Umgekehrte der Fall, „ist Dein Auge böse“, so tritt auch die entgegengesetzte Wirkung ein, ὅλον τ. σ. σου σκοτεινὸν ἔσται, der Leib fällt der Finsternis anheim, alle Glieder tappen, wenn das Auge den Dienst versagt, im Dunklen. Das σου wird zu ὀφθ. und σῶμα in 22b und 23a nur individualisierend hinzugefügt; dass Mt durch den Wechsel von ὁ ὀφθαλμός 22a und ὁ ὀφθ. σου 22b 23a markieren wolle, es sei eben an zwei verschiedene Augen zu denken, hätte man ihm nicht zutrauen sollen: gilt etwa die These 22a von „Deinem Auge“ nicht, oder die folgenden Sätze nicht von „dem“ Auge?

Dass freilich Jesus nicht über den Wert der Augen und das Elend der Blindheit einen Vortrag gehalten hat, ist so sicher, wie dass die Evangelisten uns solche Dinge nicht aufbewahrt hätten. Aber wo geht er von den leiblichen Augen auf das Höhere, das in seinem Bereich ähnlichen Wert hat, über? τὸ φῶς τὸ ἐν σοί 23b wird wohl als Gegensatz zu ὁ ὀφθ. (σου) genommen. Wzs. z. B. übersetzt direkt „das innere Licht in Dir“. Aber da 23b mit a durch οὖν verknüpft ist, kann dieses „Licht“ nichts andres sein als vorher das Auge, τὸ ἐν σοί ist statt σου gewählt, weil neben τὸ φῶς das σου leicht falsch verstanden worden wäre (vgl. 5 14 16!); Mt meint: das Licht, das in Dir leuchtet,

d. h. Deinen Körper hell macht. ὁ λύχνος aus 22a wird jetzt durch τὸ φῶς aufgenommen, weil der Widersinn des Zustandes 23b durch die Charakterisierung „dunkles Licht" kräftiger zum Ausdruck kommt als durch „dunkle Lampe". Uebrigens ist die Antithese im Griechischen noch vollkommener; τὸ φῶς . . . σκότος ἐστίν, das Licht ist Finsternis — nicht blos (Wzs. Mt 6 23) „wird zur Finsternis", (Wzs. Lc 11 35) ist finster, (Stage Mt 6) ist verfinstert, (Stage Lc 11): verfinstert sich — ein Oxymoron, denn auch ohne Philo fragm. bei Joh. Damasc. 370 B wissen wir: ἀμήχανον συνυπάρχειν ἀλλήλοις φῶς καὶ σκότος, τὸ φῶς also Mt 6 das was Licht sein sollte und könnte, vgl. Job 22 11, vor allem Job 18 6 τὸ φῶς αὐτοῦ σκότος ἐν διαίτῃ, ὁ δὲ λύχνος αὐτῷ σβεσθήσεται, wo wir auch die Abwechslung von λύχνος und φῶς beobachten können. 23b bedeutet: Wenn sonach, wie in dem Falle 23a die Wirkung an Deinem Leibe es konstatiert, Dein Licht zum Gegenteil geworden ist, nichts als Finsternis sich in Dir findet, welch hoffnungslose Finsternis ist das! Nämlich auf die dunkelste Nacht folgt wieder der helle Morgen, aber wie soll Licht in einen Menschen kommen, dessen einziges Lichtorgan zu einem Organ der Finsternis geworden ist. πόσον exklamatorisch, wie eigentlich immer in πόσῳ μᾶλλον, und wirkungsvoll ohne Kopula an den Schluss gestellt; prosaischer: da ist das höchste Mass von Finsternis, deren Alleinherrschaft, erreicht. Ein merkwürdiges Missverständnis auch noch neuerer römischer Exegeten liegt wohl schon der altlateinischen Uebersetzung von τὸ σκότος πόσον „ipsae tenebrae quantae erunt" zu Grunde. Man unterschied die Finsternis des Nachsatzes (τὸ σκ.) von der des Vordersatzes (σκ.), z. B. deutet Orosius: wenn doch unser bischen Licht, die specialis gratia, nur Finsternis zu heissen verdient, wie grausig muss dann die volle insipientia sein, oder Hilar., Op. Imperf., Calvin: wenn schon bei uns Christen die Finsternis des Fleisches so oft den Sieg über das Licht des Geistes davonträgt, wie fürchterlich muss die Alleinherrschaft der Finsternis bei den Verlorenen sein u. dgl. Aber der griechische Text, der von „ipsae" nichts weiss, verbittet sich den Gedanken an die tenebrae tenebrarum: sein bitteres πόσον gilt der Finsternis, die „in Dir" das Licht verdrängt hat.

So passt 23b in eine Rede über das Auge im eigentlichen Sinn; nicht minder natürlich, wenn φῶς und σκότος geistige Zustände abbilden; in diesem Satz können wir also die Erklärung für die Tendenz des Spruches nicht suchen.

Allein vorher hiess das Auge ἁπλοῦς resp. πονηρός; die Bedeutung dieser beiden Prädikate wird über die von Mt 6 22f. entscheiden. Wie schon Chrys. fasst sie van K. = gesund und krank, Nsg. übersetzt

πον. „böse“, ἁπλ. bei Mt „heil“, bei Lc „gesund“. Ungefähr dasselbe erreichen Wzs., B. Weiss, Hltzm. mit ἁπλ. = einfach, normal, richtig, πον. = böse oder nichts taugend; B. Weiss kommt fast in den Verdacht Adjektiv und Adverb zu verwechseln, wenn er ἁπλοῦς paraphrasiert: „wenn dein Auge nur einfach ist, wie es sein soll.“ Dann kann man ein echtes Gleichnis konstruieren; 6 22 23ᵃ betonen, wie ausschlaggebend im Guten wie im Bösen die Beschaffenheit des Auges für den menschlichen Körper ist, 23ᵇ vollzöge die Anwendung auf das höhere Lebensgebiet; geradeso breitet Dein inneres Auge, Dein νοῦς oder Dein Herz, falls es am Irdischen hängt und der göttlichen Offenbarung sich verschliesst, eine Finsternis über den inwendigen Menschen aus, die bei der Zartheit der sittlichen Verhältnisse noch weit verhängnisvoller ist als jene von 23ᵃ.

Die meisten Vertreter dieser Auffassung beruhigen sich bei schillernden Wendungen, wenn man erfahren möchte, wo in Mt 6 22f. denn nun vom Auge des Leibes und wo von dem geistigen Auge die Rede ist; ganz klar scheidet nur B. Weiss zwischen Bild 22 23ᵃ und Anwendung 23ᵇ. Allein für Mt 6 kann ich mir auch seine Erklärung nicht aneignen. Richtig bemerkt J. Weiss zu Lc 11 35, dass das οὖν nicht die „Anwendung der Parabel auf das höhere Lebensgebiet, sondern nur eine Folgerung aus den vorhergehenden Erfahrungssätzen einleiten kann“, — er fasst darum, weil die Augen vorher eigentlich, so auch noch „das Licht in Dir“ von eben diesen Augen. Zweitens macht das τὸ φῶς τὸ ἐν σοί nicht den Eindruck im Gegensatz zu dem ὁ ὀφθαλμός σου von vorher zu stehen; die Ausdrücke „Dein Auge“ und „das Licht in dir“ sind kaum fähig, die Antithese leibliche und geistige Augen zu ersetzen. Phrasen wie ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας Eph 1 18, ὄμμα τοῦ πνεύματος, Clem. Al. Paed. I 6 28, ψυχῆς ὀφθαλμός Clem. Hom. III 13 lagen am Wege; man lese nur, wie Orig. c. Cels. VII 33—39 mit ὀφθαλμὸς σώματος, ψυχῆς, αἰσθήσεως, ὀφθ. κρείττων operiert, wie er den Satz des Celsus περὶ διττῶν ὀφθαλμῶν, nämlich denen des Fleisches und der Seele, als zuerst von der christlichen Philosophie — im A. T. — erfunden in Anspruch nimmt; man achte auf Stellen wie Philo de opif. mundi (17,) 53 ὅπερ νοῦς ἐν ψυχῇ, τοῦτ᾽ ὀφθαλμὸς ἐν σώματι oder Clem. Strom. III 5 44 φῶς ἐκεῖνο τὸ ἐν τῇ ψυχῇ ἐγγενόμενον . . . ὡς γὰρ ὀφθαλμὸς ἐν σώματι, τοῦτο ἐν τῷ νῷ ἡ γνῶσις, so wird man zugestehen, dass wenn Mt 6 an einen ähnlichen Gegensatz dachte, er statt σου und ἐν σοί Worte wie τοῦ σώματος und τῆς ψυχῆς gebraucht hätte. Vor allem aber haben die Leser des Mt ἁπλοῦς und πονηρός nicht als gesund und krank verstehen können. Mag Plato eine Augenkrankheit durch πονηρία ὀφθαλμῶν bezeichnen; in den Evangelien ist (wie bei Sir 14 10, vgl. 8 34 13) die Be-

deutung von ὀφθ. πονηρός durch Mt 20 15 Mc 7 22 festgelegt; ein „böses“ Auge ist das mit Habgier oder Neid um sich blickende, und so wird ein ὀφθ. ἁπλοῦς ein lauter, ohne Nebengedanken und eigensüchtiges Trachten dreinschauendes sein (hebr. תם). Nicht zufällig wird doch gerade in dem Abschnitt über die Kollektenerfolge II Cor 8 2 9 11 13 dreimal die ἁπλότης gepriesen, auch Rm 12 8 Jac 1 5 II Clem 2 2 sind zu beachten: stets vertritt ἁπλοῦς eine sittlich lobenswerte Eigenschaft; es wird dem καθαρὸς ὀφθαλμὸς Hab 1 13 nicht ferne stehen, und dem ἀγαθὸς ὀφθ. Sir 32 (35) 10 12. Erinnern wir uns nun noch an Test. Benj. 4: ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος οὐκ ἔχει σκοτεινὸν ὀφθαλμόν· ἐλεᾷ γὰρ πάντας, κἂν ὦσιν ἁμαρτωλοί und namentlich an den Zusammenhang, in dem das Wort bei Mt steht, vorher 19 ff. die Mahnung Schätze im Himmel, nicht auf Erden zu sammeln, weil man immer da, wo die Schätze sind, auch das Herz habe, nachher 24 der Hinweis auf die Unmöglichkeit zugleich Gotte und dem Mammon zu dienen, so werden wir mit der farblosen Erklärung von gesunden und untauglichen Augen uns nicht begnügen.

Aber soll nun das Wort von Anfang an als Allegorie genommen werden?

Alte Ausleger wie Gregor. Naz. und Ps.-Theoph. fanden das selbstverständlich und deuteten das Licht auf Bischöfe und Kirchengrössen, den Leib auf die Kirche, die Finsternis auf Sünde und Unwissenheit u. s. w., Orig. (in einem von Huet., Origeniana II 14 mitgeteilten Fragment) hat entsprechend dem Auge (wohl = νοῦς) auch den Leib gedeutet; er wagt die These: in 22a τροπολογικῶς τὸ σῶμα ἐπὶ τῆς ψυχῆς λαμβάνεται — so dass Mt Leib sagte und Seele meinte! —, Op. Imperf. hat in σῶμα 22a die corporalis natura, die Leiblichkeit gesehen. Dergleichen dürfte abgethan heissen: in 6 22a ist jedes Wort im eigentlichen Sinn gemeint, so gewiss wie in 21. Und auch 22b springt Mt nicht etwa aus der eigentlichen Rede in die bildliche über, wenigstens nicht mit Bewusstsein. Er hebt mit einem allgemeinen Satz über den Wert, den das Auge als Lichtspender für den menschlichen Leib hat, an, folgert daraus 22b 23a, dass demgemäss die Qualität des Auges für die des ganzen Leibes entscheidend sein muss: hier wie dort hell oder dunkel und prägt zum Schluss 23b nochmals feierlich ein, welch eine entsetzliche Situation sich im zweiten Fall ergebe. Logisch unangreifbar wäre dieser Gedankengang ja nur, wenn Auge und Leib am Ende wie am Anfang im physischen Sinn genommen würden; aber der Sprachgebrauch, wonach ὀφθ. πονηρός ohne Weiteres einen sittlichen Zustand bezeichnete, der die Augen in Wahrheit nicht zu berühren braucht, wenn er auch ursprünglich an dem Blick des Auges wahr-

genommen wurde, verschob die Rede unvermerkt vom physischen Gebiet auf das ethische, und so sind mit φωτεινόν und σκοτεινόν bei σῶμα auch schon ethische Qualitäten, nicht physische gemeint, mit σῶμα, wobei nicht zwecklos das ὅλον steht, das Gesamtindividuum, der ganze Mensch, der je nachdem ein Kind des Lichts oder der Finsternis sein wird, Gotte zugehörig oder dem Teufel. Der letzte Fall — vgl. Joh 11 10: τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ — setzt das Gegenstück zu dem schön ausgemalten Zustand 20. Und wie 21 die Frage anregen möchte: Soll nun Dein Herz auf dieser armen Erde sein? so 23b die Frage: Willst Du etwa in der heillosen Finsternis stecken, wie sie das böse Auge, die Geldgier unfehlbar schafft?

Aehnlich scheint sich A. Meyer (Jesu Mutterspr. S. 77f.) die Sache zu denken; er weist auch treffend auf die volkstümliche Wirksamkeit solcher Beweisführungen hin; aber er redet dann doch wieder von einem kranken Auge, dem nur im Wortspiel das böse gleichgesetzt würde, und formuliert das Thema des Spruches: „Neid macht den ganzen Menschen unglücklich“, während Licht und Finsternis hier so wenig wie etwa bei Joh Glück und Unglück bedeuten — macht Neidlosigkeit meines Herzens etwa meinen siechen Leib glücklich? —, und auch „Neid“ eine einseitige Interpretation des „bösen Auges“ ist, vgl. z. B. die Talmudstellen bei Nork, Rabbin. Quellen 1839, S. 47.

Religiös resp. dogmatisch verwertbar ist das Wort, so aufgefasst, freilich nicht. Wenn τὸ φῶς τὸ ἐν σοί einfach das Auge ist, das in Dir leuchten sollte, statt als „böses“ eitel Dunkelheit zu schaffen, fallen die Debatten weg, ob die biblische Theologie als inneres Licht den νοῦς anzusehen gestatte oder die καρδία verlange, ob jeder Mensch solches Licht von Natur besitzt oder es besonderer göttlicher Offenbarungsgnade verdankt; und Fragen, ob es denn blos zwei Klassen von Augen, lautere und böse, nicht auch Mischformen gebe, oder — so voll Wärme van K. — ob denn die 23b beschriebene Finsternis unheilbar sei, dürfen gar nicht gestellt werden, weil derartige Reflexionen auf absoluter Verkennung des Charakters der Volksrede beruhen. Es ist eine sittliche Wahrheit, die der Spruch vom Auge bei Mt einprägt, in den Zusammenhang vortrefflich passend, die ernste Warnung vor einem Auge, das sich an irdischen Gütern nicht satt sehen kann, kurz, vor dem Mammonsdienst.

Eine andre Frage ist, ob Jesus den Spruch auch so gemeint hat wie es Mt will. Etwas spezifisch „Christliches“ enthält das Wort hier überhaupt nicht; es könnte ebensogut bei Sir wie in Mt stehen. Das ist nun hoffentlich nicht mehr ein Grund, seine Echtheit zu bezweifeln. Nur den Verdacht, dass Mt es einigermassen umgestaltet hat, werden

wir nicht los. So schön das unregelmässig an den Anfang des Spruches gestellte Prädikat ὁ λύχνος mit dem Schluss τὸ σκότος πόσον harmoniert, es bleibt die Inkongruenz 22b 23a zwischen den Eigenschaften des Leibes: hell oder dunkel und denen des Auges: lauter oder böse; ob nicht ursprünglich ein helles oder dunkles Auge als über Helligkeit oder Dunkelheit des ganzen Körpers entscheidend genannt war, natürlich um daran den massgebenden Einfluss eines reinen oder bösen Herzens auf den ganzen Menschen, vgl. Mt 15 18 ff., zu illustrieren, und erst Mt die Beschränkung auf Selbstlosigkeit und Habgier durch Uebertragung der Prädikate aus der Anwendung in den ersten Teil, von dem „Herzen" auf das Auge vollzogen hat?

Mt könnte der Thäter nicht gewesen sein, wenn von dem Lc-Text 11 34—36 auch nur das, was allen Ausgaben gemeinsam ist, über jeden Zweifel erhaben wäre; denn das lautere und das böse Auge stehen da an gleicher Stelle wie bei Mt. Und der ganz andersartige Zusammenhang, in dem Lc den Spruch vorträgt, nämlich hinter der scharfen Ablehnung der Zeichenforderung und dem Gleichnis vom Licht auf dem Leuchter, lässt die Erklärung kaum zu, dass Lc das Wort, mit dem er sich so abquält, aus Mt, wo es recht geschickt angebracht wird, abgeschrieben hätte. Sonach müsste das Wort vom Auge in der Quelle von Mt und Lc schon nahezu so wie jetzt Mt 6 22 f. gelautet haben; nach B. Weiss hat uns Lc sogar den Kontext dieser Quelle bewahrt. Es gehöre hinter die Rede 29—32; nachdem 33 erklärt hat, dass Gottes Offenbarung in Christo ihr Licht hell genug ausstrahle, um Zeichen überflüssig zu machen, füge das neue Gleichnis 34—36 den Gedanken an, dass, wenn die Ungläubigen von dieser Offenbarung nichts sehen, ihr geistiges Auge eben nicht ist, wie es sein soll, und darum kein Licht vermittle. Wie ein Leib mit blinden Augen im Dunklen tappt, so kann dem Menschen, dessen inneres Auge von jener hellleuchtenden Offenbarung nichts aufnimmt, überhaupt keine Erleuchtung zuteil werden. Mir scheint diese Konstruktion recht unglücklich, nicht blos weil 33 dabei ganz unnatürlich gedeutet werden muss, sondern vor allem, weil 34—36 nach nichts weniger klingen als nach der abschliessenden Erklärung für den Unglauben der Zeichenforderer. Die zahlreichen σου, σοι und σε in 34 ff. hinter all den dritten Personen in 29—33 zeigen die Verschiedenheit des Charakters; dringliche Paränese enthalten sie, nicht verwerfende Strafpredigt; für 36 giebt auch Godet, der den Tadel von 29—35 reichen lässt, zu, er enthalte einen ermunternden Zuspruch an die Jünger, — allerdings kann nur seine naive Willkür an solchen durch keine Silbe angedeuteten Wechsel der Adresse mitten in einem Spruche glauben.

Nein, wenn wir überhaupt auf Vermutungen über die für die Zusammenstellung so disparater Stoffe, wie die von Lc 11 1—36 es sind, massgebenden Gesichtspunkte uns einlassen, so haben wir keinen Grund, die Zeichenforderung so beherrschend herauszuheben; wie an den Abschnitt über die Beelzebulfrage 14—26 das grossartige Wort 27 f. angehängt worden ist, wonach nicht fleischliche Zugehörigkeit zu Jesu, sondern das Hören und Bewahren des Wortes Gottes selig macht, so sind 33—36 an den Abschnitt 29—32 angehängt, ungefähr mit der gleichen Tendenz, als Mahnung, Licht um sich zu verbreiten und das eigne sorgsam zu bewahren und zu vermehren; den fundamentalen Gegensatz zwischen Gott und Satan, zwischen Gottes Wort und den sichtbaren Grössen dieser Welt, zwischen Licht und Finsternis will 11 14—36 einprägen. Von einem Vertrauen auf ursprüngliche oder doch von Lc bereits in der Quelle vorgefundene Zusammengehörigkeit von 34 ff. mit 33 und wieder mit 19—32 kann keine Rede sein.

Wichtiger wäre auch, wenn wir das Vertrauen hegen dürften, den echten Lc-Text von 34—36 noch zu besitzen. Das Gegenteil ist der Fall, und damit ist den Folgerungen über den Wortlaut der „gemeinsamen“ Quelle von Mt und Lc der Boden entzogen. Für 34 scheint zwar die Ueberlieferung einmütig, wenigstens so gut wie anderswo; sie scheint auch lucanische Besonderheiten zu gewährleisten. Statt des ἐὰν — ἐὰν Mt 22b 23a lesen wir hier ὅταν — ἐπὰν (nur Blass mit D ὅταν — ὅταν), vgl. 11 21 f.; den Nachsatz leitet Lc beide Male durch καὶ ein, lässt aber das zweite ὅλον fort (wie das zweite ὁ ὀφθαλμός σου) und begnügt sich statt der beiden ἔσται des Mt mit ἐστίν und nichts. Das ᾖ im ersten Bedingungssatz steht bei ihm am Schluss, bei Mt gleich hinter ἐὰν; schon in 34a fügen gewichtige Zeugen ein σου hinter τοῦ σώματος, andere eins hinter ὁ ὀφθ. ein, und statt des ersten ὅλον 34b setzen D und Blass πᾶν. Ganz fest steht von all diesen Varianten doch nur das ὅταν — ἐπάν, aber so wie z. B. Mt 16 26 einige Zeugen ὅταν neben ἐάν und Lc 11 22 ἐάν neben ἐπάν vertreten, könnte selbst diese „Abweichung“ des Lc aus einer nur zufällig heut verschollenen Gestalt von Mt 6 22 23a übernommen worden sein. Wirklich charakteristisch entfernt sich aber Lc 35 von Mt 23b: σκόπει οὖν μὴ τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν, „siehe also zu, ob nicht das Licht in Dir Finsternis ist“. Das ist besorgter, subjektiver gesprochen als das Wort des Mt; σκόπει = ὅρα oder βλέπε; μὴ fragend = num wegen des Indikativs (wie Epict. IV 5 18 ὅρα μὴ Νερωνιανὸν ἔχει χαρακτῆρα). Das immerhin unerwartete ἐστίν dürfte ein Nachklang aus einer Vorlage sein, wo wie in Mt 6 23b der Indikativ notwendig war εἰ . . . σκότος ἐστίν; wie B. Weiss halte ich es für leichter, die Form Lc 35 aus Mt 23 entstanden zu denken als umgekehrt.

Allein statt dieses Verses 35 lesen nun wieder D und die alten Lateiner, auch Augustin hier genau denselben Text wie Mt 23b, Syr^{cur} bringt beide Texte, Mt 23b hinter Lc 35; in einigen Minuskeln fehlen beide, sodass GRIESBACH und W.-H. geneigt waren, 35 für interpoliert zu halten. Die Frage wird dadurch vollends kompliziert, dass alle Vertreter des Mt-Textes in Lc 35 den Abschnitt hier schliessen, während bei der grossen Mehrheit der Zeugen noch ein Satz 36 folgt: „Wenn nun Dein ganzer Leib hell ist, ohne einen dunklen Bestandteil, wird er ganz hell sein, wie wenn die Lampe mit dem Strahl Dich beleuchtet.“ Also: wenn Du hell bist, so bist Du hell?! Die Tautologie will man beseitigen, indem man im Vordersatz ὅλον (im Gegensatz zu τι μέρος σκοτεινόν), im Nachsatz φωτεινόν betont: wenn Dein Leib ganz hell ist, wird er auch so hell sein, wie wenn ... (BENG.: perfectio partium tendit ad perfectionem graduum). Aber natürlich kann weder dieser Gedanke heissen noch sein Ausdruck, zumal der Helligkeitsgrad recht seltsam bestimmt wird: wie wenn die Lampe mit dem Strahl Dich beleuchtet! „Das Licht im Zimmer“ (STAGE), ein Lichtherd (GODET) — zugegeben, dass man von ihren Blitzen (ἀστραπή) reden kann! — bescheint so hell, dass das als Bild für einen Zustand himmlischer Verklärung, von Erleuchtung und Umwandlung des ganzen Wesens geeignet ist? Da sollte man m. E. schon den Mut haben, den λύχνος auf Jesus oder die Gottheit zu deuten, als Rückblick auf den allegorisch verstandenen 33, mit vielleicht bewusster Akkommodation des Ausdrucks an die Verklärungsgeschichte 9 29 (ἐξαστράπτων): so hell, wie es nur da möglich ist, wo jenes Licht auf dem Leuchter mit seinem vollen Lichtglanz Dich bestrahlt. Aber auch dann ist die Wiederholung des ὅλον so auffallend wie die Beschränkung der Verheissung auf den Leib; und die Verbindung von 36 mit 35 durch οὖν, wo ein δέ am Platze wäre, bleibt unerträglich. Nach NSG. ist das zweite ὅλον adverbialer Art, „ganz und gar“, und Subjekt im Nachsatz nicht wieder der Leib, sondern das innere Licht von 35. Dem wäre doch die Annahme eines unbestimmten „es“ noch vorzuziehen, wie bei WZS.: „so wird das eine Helle sein so völlig“, oder mit MALD. ὅλον als Subjekt, so wird eben alles hell sein, — nur: kann man dem Lc solche gespreizte und verkehrte Ausdrucksweise zutrauen? Der Anstoss an οὖν wird bei WZS. fein vermieden durch die Uebersetzung: „Ist dann Dein ganzer Leib hell“; aber hat ein ernstes σκόπει μή gleichen Wert mit einem zutraulichen: Du wirst ja gewiss Acht geben? Wer sich überzeugen will, was man alles für möglich hält, um nur nicht an dem gedruckten Texte eines Evangelisten rütteln zu lassen, lese NSG.'s Bericht zu Lc 11 36: der innere Seelenzustand könne — nach diesem Wort Christi — am äusseren Gebahren

eines Menschen erkannt werden, und „wo das innere Licht nicht Finsternis ist, wird es so hell sein, dass der Mensch im vollen Schein einer Lampe zu stehen scheint.“ Entzückende Aussicht! Mit diesem Text von 36 ist schlechterdings ohne Kunststücke, wie auch die Interpunktion v. HOFMANN's — 36a noch abhängig von σκότει — eins ist, nichts anzufangen. So sind hier die Konjekturen alt. MALD. dachte daran, σῶμα durch ὄμμα zu ersetzen, jedenfalls eleganter, als wenn man τὸ σῶμα in ὁ ὀφθαλμός (EICHTHAL) änderte. Dann bleibt bezüglich des Subjekts im Nachsatz, das wir über ὄμμα hinweg aus 35 holen müssten, die Schwierigkeit; und so empfiehlt sich eher MICHELSEN's Vorschlag (Studien 1881, S. 161), der τὸ σῶμά σου lediglich aus a in b herüberschiebt und als Subjekt in a das φῶς 35 annimmt. μὴ ἔχον τι μέρος σκοτ. würde dem ἁπλοῦς 34 entsprechen; aber nun wird 36 blos eine gezierte Wiederholung von 34b, die unmöglich mit 35 anders als 34c mit 34b, nämlich durch δέ zu verbinden wäre. Sollten Streichungen genügen, so würde nicht das erste ὅλον (BORN.) das Störendste sein; ich würde da φωτεινὸν ὅλον in b als irrtümlich aus a eingedrungen beseitigen, ἔσται wie 17 26 nehmen und ὅταν bis σε als poetische Umschreibung fassen für den Vollendungszustand, wo das jenem Schächer verheissene μετ' ἐμοῦ ἔσῃ in Erfüllung gegangen ist. Aber von Lc könnte das Wort nicht stammen; es war klug, wenn selbst VAN K. hier an eine Glosse glaubte. BALJ. behandelt 36 denn auch in seiner Ausgabe als Interpolation; BLASS findet den Vers male corruptus obscurissimusque. J. WEISS, der unabhängig von MICHELSEN auf dessen Konjektur gekommen ist, sucht die Interpolation anderswo. Er vermutet hier den Gedanken: „das innere Licht, nämlich der Geist Gottes, ersetzt, falls es hell brennt, dem Christen die Predigt Jesu, welche die Juden direkt hören konnten.“ Der λύχνος 36 und 33 soll im Gegensatz zu dem φῶς ἐν σοί die Predigt Jesu bedeuten. Weil nun der λύχνος 34a solche Deutung nicht gestattet, betrachtet WEISS dies Stück als Einschub aus Mt und will 36 unmittelbar als Anwendung an 33 schliessen. So wie es widersinnig ist, das Licht zu verbergen statt es leuchten zu lassen, so komme es bei den späteren Christen, die den λύχνος selber nicht mehr haben, darauf an, das innere Licht, Gottes Geist, lebendig und hell zu erhalten, das werde dann dieselben Dienste thun. Mit etwas stärkeren Eingriffen möchte er den Spruch bei Lc so herstellen: ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός σου. ὅταν ὁ ὀφθ. σου ὅλος φωτεινός, μὴ ἔχων τι μέρος σκοτεινόν, ἔσται φωτεινὸν τὸ σῶμά σου ὅλον ὡς ὅταν · etc. So wird aber der zwischen 33 und 36 störend empfundene Satz 34a ja doch beibehalten; niemand kann nach dem Wegfall von 35 erraten, dass „Dein Auge“ den Geist Gottes bedeuten soll; der Gedanke, dass uns Christen das innere Licht gerade

so viel wert ist wie die Predigt Jesu, würde dem Paulus und Johannes unerschwinglich sein, wieviel mehr dem Lc! Und darf man den Vers 35 mit seiner von Mt 23^{b} bedeutsam abweichenden Fassung auch als Interpolation aus Mt ignorieren?

Ein Wahrheitsmoment dürfte trotzdem die Hypothese von J. Weiss enthalten. 36 fehlt nicht blos ganz in einer Gruppe von Zeugen, bei andern finden wir ihn in veränderter Gestalt. Syr^{sin} (Merx S. 139): „Auch Dein Leib daher, wenn in ihm keine Leuchte ist, die ihn erleuchtet, ist Finsternis, ebenso, sobald Deine Leuchte hell ist, erleuchtet sie Dich.“ Wesentlich den gleichen Text, der sonach griechischen Ursprungs ist, bieten der Italakodex q (6. Jhdt.) und der Mischkodex f (6. Jhdt.), letzterer allerdings blos — vgl. Syr^{cur} bei 35 — hinter dem Vulgatatexte von 36. Was Syr^{sin} und f für sich allein haben, sieht sehr nach Erleichterungskorrektur aus, besonders auch das enim in f statt ergo. Nehmen wir q als zuverlässigsten Vertreter dieser Gruppe, so ergeben sich zwei Rezensionen von 36, die ich als א (t. rec.) und ב (q, f, Syr^{sin}) unterscheide:

א εἰ οὖν τὸ σῶμά σου ὅλον φωτεινόν, μὴ ἔχον τι μέρος σκοτεινόν, ἔσται φωτεινὸν ὅλον,

ב εἰ οὖν τὸ σῶμά σου λύχνον φωτεινὸν μὴ ἔχον, — — σκοτεινόν (ἐστιν?), — —

א ὡς ὅταν ὁ λύχνος τῇ ἀστραπῇ φωτίζῃ σε.

ב ?, ὅταν ὁ λύχνος ἀστράπτῃ, φωτίζει σε.

Das quanto magis der Lateiner könnte wie das „ebenso“ des Syrers auf ein ὡς zurückgehen; glatt kann der Doppelsatz dann nicht heissen, auch ἔχον im Vordersatz statt ἔχει ist ja verdächtig. Aber gegenüber א giebt ב einen so verständigen Sinn, dass ich nicht anstehe, diesen Text vor א zu bevorzugen: lautet er nicht zu glücklich für eine uralte Konjektur? Ich möchte die peinliche Untersuchung mit folgenden Sätzen kurz abschliessen. Das relativ sicherste Stück aus Lc 11 34—36 ist 35 in der Form σκόπει etc. Keinenfalls hat Lc hinter diesem, einen trefflichen Schluss bildenden Satze noch etwas dem Verse 36 Aehnliches angeschoben. 36 ist nicht geschaffen worden, um hinter 35 zu treten, das οὖν verbietet diese Annahme. Erst als 36 irrtümlich hinter 35 geraten war, hat man die Form ב zu א zurechtgestutzt, um eine Art von Gegenstück zu 35 zu gewinnen: dabei mögen Lesefehler mitgewirkt haben[1]. 36 ב ist ursprünglich ein Paralleltext zu 34^{bc} und gehört zwischen 34^{a} und 35. Dann stammt er entweder aus einem verlornen

[1] Wer die Form א für die ursprüngliche hält, wird den Vers doch auch als Glosse anerkennen müssen, dann wohl als Randbemerkung eines apokalyptisch gestimmten Lesers zu 34^{b} καὶ ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινόν ἐστιν.

Evangelium und ist an den Rand des Lc neben 34 gesetzt worden (wie bei Andern Mt 6 23b neben 35) und früh in den Text eingedrungen, allerdings an der unglücklichsten Stelle, wo man ihn nur durch Umformung erträglich machen konnte. In Syr^{cur} ist ja auch Mt 6 23b hinter Lc 35 in den Text geraten. Oder 36 ב ist der ursprüngliche Lc-Text von 34bc; in einem der ältesten Exemplare von Lc würde die Stelle arg defekt gewesen sein — der Zustand von 31 f. bestätigt das —; leidlich gut erhalten war ausser den Anfangsworten (?) nur die letzte Zeile, der Vers 35. Da über die Verwandtschaft mit Mt 6 22 f. kein Zweifel möglich war, half sich eine Klasse — D und Trabanten — definitiv, indem sie den ganzen Spruch aus ihrem Mt-Exemplar eintrugen, unbekümmert um lesbare Reste von Lc. Das Urexemplar der andern Gruppe war doch wieder in den, wohl nur ungefähr vollkommenen, Besitz des Lc-Textes gelangt, man schrieb ihn neben den aus Mt erborgten; und (von unvermeidlichen Mischformen abgesehen) mit der Zeit verschwand Mt für 35, Mt blieb in 34, der echte Lc von 34bc aber wurde ans Ende geschoben. In diesem Falle wäre Lc zu rekonstruieren: 34a (wohl von Hause aus gleich Mt 6 22a) 36 ב 35. Gleichviel aber, ob das rätselhafte Stück 36 ב dem Lc oder einem Unbekannten gehört, es zeigt uns eine Fortsetzung des Satzes „das Licht des Leibes ist das Auge“, in welcher nicht ἁπλοῦς und πονηρός, sondern „nicht hell“ und „leuchtend“ die Prädikate sind, die diesem Lichte beigelegt werden. Mit dem Licht braucht in 36a wie b nur das 34a genannte „Licht des Leibes“ gemeint zu sein, und das wäre ein gutes Gleichnis: Wie das Auge, das Licht des Leibes, den Leib dunkel macht, wenn er es nicht leuchtend hat, ihn aber erhellt, sobald es strahlt, so sieh Du nach, ob „das Licht in Dir“ — falls diese Wendung nicht aus Mt her stehen blieb —, das Licht Deiner Seele, auch nicht Dunkelheit ist, weil ohne dessen Strahlen Du ganz und gar der Finsternis verfallen bist. Die Spitze des Wortes war wohl gegen Leute gerichtet, die wie 8 10 mit sehenden Augen nicht sehen, oder es war eine Mahnung, treulich für das zu sorgen, was für das geistige Leben so unentbehrlich ist wie das Auge für das körperliche. Hltzm. hat ganz Recht, unsern Spruch nahe an das Salzgleichnis heranzurücken: mag er bei andrer Gelegenheit gesprochen worden sein, er hatte denselben Sinn, und Mt hat diesen Sinn wahrscheinlich durch die Beziehung auf einen einzelnen Fehler stark verengert.

13. Vom Doppeldienst. Mt 6 24 Lc 16 13.

Mt schliesst unmittelbar an das Bildwort vom Licht des Leibes den parabolischen Spruch: „Niemand kann zweier Herren Diener sein;

denn entweder wird er den einen hassen und den andern lieben, oder er wird einem zustreben und den andern geringachten. Ihr könnt nicht Gottes und des Mammons Diener sein.“ Wörtlich das Gleiche bietet Lc 16 13, nur fügt er zu οὐδείς hinzu: οἰκέτης. Spuren eines andern Textes hat nur RESCH zu Lc 16 13 durch ergötzliche Missverständnisse entdeckt. Worauf dieser Spruch hinaus will, ist bei Mt ebenso klar wie bei Lc; auf den Satz: Man kann nicht zugleich Gott und dem Gelde ergeben sein. Das θεῷ δουλεύειν ist im A. T. ein gewöhnlicher Ausdruck für das normale Verhältnis des frommen Israeliten zu Gott, δοῦλος θεοῦ ein hoher Ehrentitel, den das Volk im ganzen wie jedes Glied desselben verdienen sollte; das N. T. hat diesen Sprachgebrauch nicht aufgegeben I Thess 1 9 (vgl. Rm 7 25 Act 16 17 I Pt 2 16 Tit 1 1 Apc 7 3). Doch nicht das δουλεύειν als solches berechtigt zum Stolz; die δουλεία wird immer nur als ein unwürdiger Zustand erwähnt, und wie Paulus die δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας Rm 6 17 20 oder δ. ἀνθρώπων bejammert, so bezeichnet er den heidnischen Götzendienst als ein δουλεύειν τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς Gal 4 8 und die Haltung der Nichterlösten als ein δουλεύειν τῇ ἁμαρτίᾳ; von der Gesetzesknechtschaft steht δουλεύειν sogar absolute Gal 4 25. In unserm Spruch wird ein δουλεύειν μαμωνᾷ ins Auge gefasst; μαμωνᾶς ist ein aus dem Syrischen übernommenes Wort für Gewinn, Reichtum (vgl. A. MEYER, Jesu Mutterspr. S. 51), hier personifiziert als eine Art Götze zu denken, wie die Sünde in Rm 6. Mammonsknechte sind, wie Lc 16 14 zeigt, die Habgierigen oder nach Mt 6 23 die Leute mit bösem Auge, und Jesus konstatiert, dass solche δουλεία die Gottesknechtschaft schlechthin ausschliesst; das οὐ δύνασθε ist nicht abzuschwächen zu einem Nichtdürfen, sondern so voll wie das οὐ δύναται Mt 5 14 Mc 7 18 9 3 zu nehmen. Die Unmöglichkeit liegt darin, dass dazu ein Zusammengehen Gottes mit dem Mammon gehörte, während diese in Wirklichkeit einander so schroff entgegengesetzt sind wie δικαιοσύνη und ἀνομία, φῶς und σκότος, Χριστός und Βελίαρ II Cor 6 14 f. Gewiss zwar hat Jesus mit μαμωνᾶς nicht einen neuen Teufelsnamen bieten wollen, oder gar, wie die Marcioniten sich einbildeten, den Demiurgen dem guten Gott gegenübergestellt: er hatte beobachtet, dass in vieler Menschen Herzen das irdische Gut eine mehr als göttliche Verehrung genoss, und noch unbesorgt um Ausbeutung seines Wortes durch dualistische Spekulation hat er den Faden zwischen Gott und weltlichem Besitz radikal zerschnitten und seinen Jüngern nichts übrig gelassen als die Wahl zwischen Gott und Reichtum: da ist nichts möglich als ein Entweder-Oder.

Natürlich hat man seit Alters an diesem schroffen Wort gedeutelt: bereits HIER., CYRILL und OP. IMPERF. machen scharfsichtig darauf

aufmerksam, dass Christus nicht das Haben von Reichtum, sondern das dem Reichtum Dienen tadle; statt sich vom Reichtum beherrschen zu lassen, solle man ihn beherrschen, in gottgefälliger Weise an Bedürftige davon austeilen u. dgl. Also traut man Jesus den Satz zu: Ihr könnt zwar Gott und den Mammon haben, nur nicht ihnen Beiden dienen? Oder hilft uns die Fiktion, Mammon sei nicht der Reichtum überhaupt, sondern der ungerecht erworbene? Die bei Lc vorhergehenden Verse (9—12) verbieten die Ausflucht; der μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας 9 (= ὁ ἄδικος μαμ. 11) ist allerdings 13, trotzdem das Prädikat ἀδικίας fehlt, auch gemeint; aber er hat diesen Titel „ungerecht" als einen zu seinem Wesen gehörigen; es giebt eben keinen andern als ungerechten Mammon. Er heisst ungerecht, weil er die Hauptpotenz dieser „Welt der Ungerechtigkeit" ist und mit dieser Welt auch einst vergeht, weil er von der Sünde unabtrennbar ist, einen absoluten Gegensatz bildet zum ἀληθινόν 11. Nicht minder deutlich zeigt die Umgebung, in die Mt das Wort vom Mammonsdienst stellt, dass er bei Mammon an den irdischen Besitz überhaupt denkt; 25 ff. verherrlichen die Weltordnung, nach der die Sorge um Nahrung und Kleidung — doch wahrlich nicht um betrügerische Vermehrung ererbten Reichtums! — eine Thorheit ist, 19 aber untersagt das Aufsammeln von Schätzen auf der Erde überhaupt, nicht blos von Schätzen, die Andern gebühren, und er untersagt es, weil diese Schätze vergänglich, also eine Täuschung sind, während das Wahrhaftige nur im Himmel sich findet. Der Spruch vom Kameel und Nadelöhr Mt 19 24, den man zur Widerlegung unsrer radikalen Auffassung von Jesu Stellung zum Reichtum verwerten wollte, bestätigt sie nur: ein Reicher kann blos durch ein Gotteswunder zum Heil gelangen.

Ein Wort von solcher kurzen Klarheit ist sicher nicht durch Irrtum auf Jesu Rechnung gekommen, und die vorausgehenden parabolischen Sätze lassen sich von dem Schluss nicht abtrennen. In den Streit über den ursprünglichen Platz desselben wollen wir nicht eingreifen. Dass es nicht sowohl bei Lc wie bei Mt „echt" untergebracht worden sein kann, hat schon Calvin eingesehen; van K. glaubt wieder an öftere Verwendung dieses Gedankens in Jesu Reden: als ob nicht die Uebereinstimmung zwischen Lc und Mt bis in die Minutien des Wortlauts hinein erwiese, dass beiden ein und dieselbe griechische Form für den Spruch vorlag. Die neuerliche Vorliebe für den Platz bei Lc ist mir kaum begreiflich. Der Gedankenfortschritt, den B. Weiss von Lc 16 10—12 zu 13 konstruiert, ist recht künstlich; noch viel unwahrscheinlicher verbindet van K. 1 ff. und 13: der Mann, der sich so ruchlos an seines Herrn Schätzen vergriffen hat, macht schliesslich davon

noch einen verständigen Gebrauch, aber Haushalter kann er doch nicht bleiben; denn das geht nicht an, zugleich seinem Herrn dienen und sich verkaufen an dessen Schätze: der Mann, der so frei und ungebunden lebte, war gerade in der scheinbaren Freiheit der schlimmste Sklave gewesen — Sklave des Mammons. Ich dächte, man sähe sofort, dass Lc hinter 16 1—8 noch verschiedene Sprüche, die auf das Thema „Reichtum und Seligkeit" Bezug haben, zusammenschiebt; 13 war allerdings darunter der gewichtigste; die Mammonssprüche, die ihm bekannt waren, hat Lc an dieser Stelle aufgesammelt. Dass es einer Vorbereitung auf die Bezeichnung des irdischen Besitzes als Mammon bedurft hätte, ist doch ein wunderlicher Gedanke — ausser wenn man meint, dass Jesus das Wort Mammon erst erfunden hätte.

Trefflich passt dagegen bei Mt 24 nicht blos hinter 19—21, sondern auch hinter den Spruch vom Auge; er zieht gleichsam die Konsequenz aus beiden. Wie man sein Herz nicht zugleich bei den Schätzen im Himmel und bei denen auf der Erde haben kann, da Jeder nur ein Herz hat, und wie man nicht zugleich ein lauteres und ein böses Auge haben kann, so kann man — um das Entweder-Oder zum schärfsten Ausdruck zu bringen — nicht zugleich Gott, dem Licht, und dem Mammon, der Finsternis dienen. Ein guter Gedankenfortschritt ist indes bei einem Schriftsteller wie Mt noch kein Beweis, dass er alles aus einer Quelle erster Hand ohne Eingriffe abgeschrieben haben müsste; wie 22f. wahrscheinlich von ihm erst für diesen Platz zurechtgemacht worden, kann auch 24, lose überliefert, von ihm hiehergerückt worden sein. Hltzm. möchte Mt 6 24 in der „Quelle" als Fortsetzung von Lc 12 33f. (Parallele zu Mt 6 19—21) placieren. Aber 35 eignet sich dort auch gut als Fortsetzung, und die Rede Lc 12 22f. ist ebenfalls aus verschiedenen Stücken komponiert. Eines sicheren Zusammenhangs bedarf aber glücklicherweise unser Spruch, um verstanden zu werden, nicht.

Durch das einfachste Gleichnis hat Jesus im voraus die Richtigkeit seiner These über Gottes- und Mammonsdienst demonstriert. Wie niemand bei zwei Herren Sklave sein kann, so könnt auch Ihr nicht Dienste bei Gott und Mammon zugleich leisten. Das οὐδείς konnte freilich so gut wie ein Gleichnis (vgl. Mc 2 21 22 Lc 5 39 8 16) auch einen allgemeinen Satz einleiten, der dann hier auf einen speziellen Fall angewendet würde (so Lc 4 24 9 62 12 2 18 19). Und Calvin, Mald. u. A. haben das „Niemand kann zween Herren dienen" für ein vulgare proverbium angesehen, das Jesus geschickt für seine Zwecke benutzt hätte, doch ohne einen Beleg: soll etwa der volkstümliche Klang solch eines Satzes beweisen, dass Jesus ihn schon vorgefunden hat? Aller-

dings kein οὕτως καὶ resp. οὐδὲ ὑμεῖς leitet den Schlusssatz ein, wodurch der Uebergang auf ein andres Gebiet gesichert wäre; das δύνασθαι δουλεύειν verneinen [a] und [d] mit den gleichen Worten; θεῷ καὶ μαμωνᾷ scheint eben nur ein besonderer Fall von δυσὶ κυρίοις zu sein. Den leisen Uebergang vom comparandum zum comparatum kennen wir aber aus Mt 11 16 ff. 10 24 f., die Verwendung von Begriffen aus der Bildhälfte in der eigentlichen aus 5 16 (λαμψάτω, τὸ φῶς ὑμῶν); hier war δουλεύειν in beiden Fällen kaum entbehrlich. Bei Lc liegt jedenfalls ein Gleichnis vor; οὐδεὶς οἰκέτης ist nicht der Oberbegriff zu dem „Ihr" in δύνασθε, sondern etwas Andres, womit die Jünger verglichen werden. Mag nun nach B. WEISS erst Lc οἰκέτης eingefügt haben — für das Gegenteil spricht genau eben so viel —, so hat er die Absicht des Spruches richtig verstanden: an Sklaven dachte Jesus, als er sein οὐδείς aussprach. Der οἰκέτης ist der Haussklave — der moderne NSG. übersetzt: Hausdiener — Act 10 7 Rm 14 4 I Pt 2 18, noch deutlicher in LXX, z. B. Sir 10 25 im Gegensatz zu ἐλεύθεροι oder Philo quod omn. prob. l. 21; und des Sklaven Herr heisst κύριος wie Mt 10 24 (s. S. 45 ff.) Rm 14 4, δεσπότης Prov 22 7 I Pt 2 18 ist rein zufällige Variante: wie enge hängen für das Empfinden des Paulus die Begriffe des κύριος κατ᾽ ἐξοχήν mit dem des δοῦλος und δουλεύειν zusammen! CELSUS spottete über die Weisheit, die es für unmöglich erklärt, dass jemand mehreren Herren diene, als ob ein Mensch dadurch Schaden leiden könnte, dass jemand noch Andern ausser ihm Dienste leiste, und ORIG. c. Cels. VII 68—VIII 16 (besonders VIII 3 ff.) giebt sich grosse Mühe, den Satz Jesu zu rechtfertigen, in dem der Heide eine στάσεως φωνή fand, einen charakteristischen Ausdruck des Christengeistes, der die Kluft zwischen sich und der übrigen Menschheit nicht tief genug haben könne. Alle Einwände erledigen sich aber, sobald man das δουλεύειν strikte nimmt, also zu dem οὐδείς ein „Sklave" hinzusetzt oder hinzudenkt; ein Sklave kann niemals mehr als einen Herrn haben, weil er als Sklave von dem Herrn ganz und gar mit Beschlag belegt ist, vgl. Lc 17 7 ff. Alle Restriktionen, wie bei den Alten: zwei einander feindlichen Herren, sind nun so überflüssig wie die Berufung auf ein Sprichwort, das nicht allseitig zuzutreffen pflege: das οὐδεὶς δύναται bleibt unangreifbar; mögen Petrus und Paulus auch in derselben Strasse wohnen und innig befreundet sein: ich kann nur des einen Sklave sein, nimmermehr zugleich der des andern. Und gilt dies „Unmöglich" von zwei befreundeten Herren, dann erst recht, wo solch ein Gegensatz besteht wie zwischen Gott und Mammon: das Gleichnis nach dem Schema πόσῳ μᾶλλον ist fertig.

Doch dazwischen begründet noch ein Doppelsatz die erste Behauptung. Denn er, der Sklave, der etwa das Unmögliche versuchen sollte,

wird den einen hassen — das fut. der notwendigen Folge wie Lc 6 39 nach μήτι δύναται — und den andern lieben. BENG. nimmt das καί konsekutiv: dann muss er lieben, VAN K. dagegen: er hasst, weil er den andern lieb gewinnt, und nachher: treu anhänglich bleiben aber dadurch auch den andern verschmähen; allein καί ist hier so einfach verbindend wie Mt 24 40 εἷς παραλαμβάνεται καὶ εἷς ἀφίεται. Der zweite Fall ist: ἑνὸς ἀνθέξεται etc. ἀντέχεσθαι — wofür einige Abendländer und Syrer offenbar irrtümlich ἀνέχεσθαι lasen — wird von Lateinern durch defendere (wie bei HESYCH. durch ἀντιλαμβάνεσθαι), durch obedire (wie bei EUTHYM. durch ὑπακούειν), durch adhaerere und adprehendere wiedergegeben; in LXX wie sonst im späteren Griechisch bedeutet es: sich an etwas halten, fest anhangen oder: nach etwas streben. Der gen. der Person dabei ist selten, doch s. Jer 8 2 Zeph 1 6 Jes 57 13, besonders Prov 4 6 (= שמר, parall. τηρήσει σε). Wegen des Gegensatzes καταφρονήσει geringschätzen, ignorieren, unberücksichtigt lassen (wie Hbr 12 2 αἰσχύνης καταφρονήσας) möchte ich ἀνθέξ. fassen: sich um ihn bemühen, und ἀντέχ. c. gen. in die Reihe der Verba des Begehrens stellen, vgl. Clem. Hom. II 24, Epict. I 27 20, Herm. Vis. I 1 8, wo μὴ ἀντέχ. τῶν ἀγαθῶν τῶν μελλόντων von Vers. vulg. non expectare, von Palat. negligere (d. h. καταφρονεῖν) übersetzt wird. Ganz unmöglich ist: er wird Hülfe bringen, nämlich in einer Situation, wo die beiden Herren sich in Gefahr befinden, und der Sklave nur einem im Augenblick beistehen kann; solche gesuchten Fälle eignen sich auch schlecht für ein Gleichnis. Interesse und Gleichgültigkeit, Hass und Liebe sind die Gegensätze, die nach unserm Spruch sich notwendig einstellen, wo das δουλεύειν δυσί versucht werden würde. Aber wie verteilen sie sich auf die zwei Herren des einen Sklaven? In 24b steht dem τὸν ἕνα gegenüber τὸν ἕτερον, in c dem ἑνὸς wiederum τοῦ ἑτέρου. Gut griechisch wurden die δύο in ὁ μέν — ὁ δέ, eventuell beidemale mit Zufügung von ἕτερος zerlegt; der Einfluss des Hebräischen hat in solchen Fällen bei LXX und im N. T. εἷς zur Vorherrschaft gebracht, ὁ εἷς — ὁ δὲ ἕτερος resp. καὶ ὁ ἕτερος Lc 7 41 17 34 18 10 Act 23 6 I Cor 4 6 Zach 11 7 Susann 13 52 ff. LXX, vgl. Dan 8 3 (LXX und Θ) Clem. Hom. XV 6. Daneben εἷς καὶ εἷς Mt 24 40 f. Joh 20 12 Gal 4 22 Lev 16 8 Sir 31 28 f., und allerhand Mischformen, namentlich was den Gebrauch des Artikels betrifft, εἷς — ὁ ἕτερος Lc 23 39 f., vgl. Susann 13 19 LXX neben ἕτερος — ὁ ἕτερος ib. 10, εἷς — ὁ εἷς Sir 42 24 f. 36 15 I Thess 5 11, ὁ εἷς — ὁ δεύτερος Exod 1 15 Gen 4 19, εἷς — ὁ δεύτερος Gen 32 7 f.; in εἷς schmelzen Kardinal- und Ordinalzahl so zusammen, dass z. B. Gen 1 5 ff. εἷς fortgeführt wird durch δεύτερος, τρίτος, τέταρτος, und I Esr 3 10—12 ὁ εἷς, ὁ ἕτερος, ὁ τρίτ. mit ὁ πρῶτος, ὁ δεύτ., ὁ τρίτ. 3 16 4 1 13 wechselt.

Demnach ist es nur ein Zufall, wenn die τέκνα δύο Mt 21 28 als ὁ πρῶτος und ὁ ἕτερος geschieden werden, ebensogut könnte ὁ εἷς für ὁ πρ. stehen. Diese Erörterung wäre jetzt überflüssig, wenn nicht der Wechsel von ὁ εἷς Mt 6 24 b und εἷς c Missverständnisse erzeugt hätte. Man wird ihn zufällig nennen müssen; wie Gal 4 24 δύο διαθῆκαι, μία μέν würden wir den Artikel gerade in b leichter missen, in c gesetzt wünschen, aber εἷς ist gegenüber einem ὁ ἕτερος so zweifellos wie ὁ εἷς „Nummer 1“, „der erste“. Wir dürfen nämlich nicht darauf verzichten, den ἕτερος ebenso wie den εἷς in b und c auf dieselbe Person zu beziehen. Wäre ὁ εἷς oder εἷς nur irgend einer von beiden Herren, gleichviel ob in b dieser, in c jener, dann schüfe die Disjunktion ἤ und ἤ zwischen b und c (vgl. Mt 12 33 Rm 6 16) den Unsinn: entweder verteilt er Hass und Liebe oder Interesse und Gleichgültigkeit unter die beiden κύριοι. Ebensowenig gestattet das ἤ — ἤ den in b Gehassten und den in c Verachteten zu identifizieren: entweder hassen oder verachten. Nein, der Herr, der in b geliebt wird, ist in c der Verachtete, und der Herr, den der Sklave in c umwirbt, ist in b Gegenstand seines Hasses. Ganz richtig sagt MALD.: non opponit personam personae, sed odium personae ejusdem amori, wobei dann ἀγαπᾶν und ἀντέχεσθαι, andrerseits μισεῖν und καταφρονεῖν nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache sind, im Grunde für das δουλεύειν und das μὴ δουλεύειν. Die geistreichen Reflexionen darüber, dass es zum Wesen des Sklaven gehöre zu lieben, wie zum Wesen des Herrn zu regieren, und dass sich zwar das imperium, aber niemals die Liebe (?) teilen lasse, die noch bei NSG. ihre verführerische Kraft üben, gehören nicht hieher; die Aengstlichkeit, die das „Hassen“ zu einem in geringerem Grade Lieben abmattete, wäre im Recht blos, wenn ἀντέχεσθαι bedeuten könnte: in geringerem Grade verachten. Doch ist es nicht besser begründet, wenn PLUMM. c als Abschwächung von b = „oder wenigstens“ fasst; wir haben in b und c nur lebendig veranschaulichende Ausdrücke für: Dienste leisten oder seinen Dienst versagen; das Lieben wie das Verachten von seiten eines Sklaven kommt in Betracht lediglich, soweit es sich in Thaten äussert. Unangebracht ist weiterhin der Streit darüber, welcher von den beiden in d mit Namen genannten Herren nun der erste und welcher der zweite in b c sei. BENG. fand, dass der „Hass“ eines Menschenherzens b zunächst gegen Gott sich richte, AUGUST. sah in dem Gehassten b gerade den Teufel, da wohl jeder von sich behaupten werde, dass er den Teufel hasse und Gott liebe: aber bei b c wissen wir ja weder von Gott noch Teufel noch Mammon etwas, sondern lediglich von zwei Herren, die gerade so gut beide milde wie rohe Menschen sein können. Immerhin mag, vielleicht erst bei der griechischen Aufzeichnung des Wortes, der Gedanke an

das, was Gott von den Menschen erfahren möchte und was er wirklich erfährt, die Wahl der Worte mitbestimmt haben, denn in alttestamentlichen Aussprüchen wird jedes dieser vier Verba mehrfach von Israels religiösem Verhalten zu Gott gebraucht. Doch bleibt das ungewiss, und es ist reine Willkür, aus dem ἤ — ἤ mit Beng. die Folgerung zu ziehen — so sehr sie auch an sich der Stimmung Jesu entsprechen wird —, dass das Herz leer nicht bleiben könne, dass ein Zustand, wo es weder Gott noch der Kreatur dient, undenkbar sei: nicht davon redet Jesus, ob niemand ohne einen Herrn sein kann, sondern dass niemand zwei Herrn haben kann; folgt etwa daraus, dass ich nicht zweimal fallen kann, schon, dass ich einmal fallen muss?

So haben wir denn ein ganz klares und einfaches Gleichnis vor uns. Genau so abenteuerlich wie der Gedanke wäre, dass ein Sklave zwei Herren dienen sollte, ist der, dass ein Mensch Gotte und dem irdischen Gut zusammen sich verschreiben könnte. Weil die Lust zu solchen Versuchen so verbreitet ist, spricht Jesus die Wahrheit möglichst schroff aus, und sicher sollte der Inhalt des Disjunktivsatzes [b][c] von den Gewissen der Hörer auch angewendet werden auf ihr Verhalten zu Gott und Mammon: nicht mit einem Mehr oder Minder, nicht mit einem Eins thun und das Andre nicht lassen geht es hier ab; die Liebe zu Gott muss Hass gegen das Ungöttliche hervorrufen, vgl. Lc 14 26 ff. und umgekehrt I Joh 2 15.

Der Protest gegen die Schaukelpolitik in sittlichen Grundfragen ist auch in der griechischen Philosophie erhoben worden, vgl. Epict. Enchir. 13 und Dissert. IV 2 besonders 2 οὐδεὶς ἐπαμφοτερίζων δύναται προκόψαι ἀλλ' . . . εἰ πρὸς τούτῳ μόνῳ θέλεις εἶναι . . . ἄφες ἅπαντα τἆλλα, 10 οὐ δύνασαι καὶ Θερσίτην ὑποκρίνασθαι καὶ Ἀγαμέμνονα. So wuchtig wie in unserm Gleichnisspruch und so grossartig zugleich das Ineinander des religiösen und des sittlichen Ideals durch den Gegensatz von Gott und Mammon bekennend, konnte nur der Mann ihn erheben, der in seinem Gottesdienst so hoch gestiegen war, dass er alles, was mit Mammon zusammenhing, kaum noch als ἐλάχιστον (Lc 16 10 ff.) erblickte; und die Einseitigkeit seiner Stellungnahme zu dem Wert des irdischen Guts erklärt sich aus dem Ekel, mit dem er gerade die Extrafrommen seiner Zeit (vgl. Mt 23) dem Mammonismus huldigen sah; im Trachten nach Besitz fand er Eigen-, Genuss- und Habsucht vereinigt, und dies Trachten erschien ihm dem Trachten nach Gott 6 33 so direkt entgegengesetzt, wie haben wollen dem geben wollen.

14. Vom Baum und seinen Früchten. Mt 7 16–20 12 33–37 Lc 6 43–46.

Höchst einfach, aber zum Teil durch die verwickelten Ueberlieferungsverhältnisse zu einer crux interpretum geworden, ist das Gleichnis, das bei Mt im Epilog der Bergpredigt lautet: „(16) An ihren Früchten werdet Ihr sie erkennen. Sammelt man etwa von den Dornen Trauben oder von den Disteln Feigen? (17) Ebenso bringt jeder gute Baum edle Früchte, und der faule Baum bringt schlechte Früchte. (18) Ein guter Baum kann nicht schlechte Früchte tragen, und ein fauler Baum nicht edle Früchte tragen. (19) Jeder Baum, der nicht gute Frucht bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen. (20) So werdet Ihr sie denn erkennen an ihren Früchten.“ Wie die Rückkehr des Schlusses 20 zum Anfang 16ᵃ — ein folgerndes ἄραγε auch 17 26 — beweist, dienen die Sätze von 16ᵇ—19 nur dem Zweck, diese Versicherung ἐπιγνώσεσθε αὐτούς zu begründen. Angeredet sind die Jünger (im weiteren Sinn), das Objekt ihres Erkennens bilden die in 15 genannten Pseudopropheten, die in Schafskleidern zu ihnen kommen, inwendig aber reissende Wölfe sind; Mt denkt dabei nach 21 f. offenbar an üble Elemente in der Christenheit, Jesus aber ebenso sicher an gefährliche „Lehrer“, die er vor sich hatte, an Pharisäer und dgl., wie er ihr Wesen 23 beschreibt (vgl. besonders 23 26 f.: ἔσωθεν γέμουσιν ἐξ ἁρπαγῆς, ἔξωθεν φαίνονται ὡραῖοι). Vor diesen sollen sich Jesu Jünger hüten, und sie können es, weil es ein untrügliches Mittel giebt, trotz ihres schönen Scheins sie in ihrer Falschheit zu erkennen: an ihren Früchten. ἐπιγινώσκειν — im Futurum wird nur die mediale Form gebraucht — jemanden erkennen als das was er wirklich ist, vom blossen Sehen wohl unterschieden, vgl. Job 2 12 Jes 61 9; an etwas ἀπό wie Sir 19 29 (Lc 6 44 dafür ἐκ) eigentlich „von da aus“, auch ἐν könnte stehen wie Epict. IV 8 20 (ἐν οἷς ἐποίουν, ἐπιγιγνώσκεσθαι); das Futurum ist das der Möglichkeit, halb imperativisch, denn eine Verheissung, dass diese Erkenntnis immer eintreffen würde, konnte weder Jesus noch Mt geben. καρποί steht natürlich, wie schon im A. T. so oft, metaphorisch; allerdings ist bei dem bildlichen Gebrauch der Sing. gewöhnlicher, z. B. Rm 1 13 6 21 f. 15 28 Phil 1 11, doch vgl. II Tim 2 6 und Lc 3 8 καρποὺς ἀξίους τῆς μετανοίας neben Mt 3 8 καρπὸν ἄξιον τ. μ. Hier sind mit den „Früchten“ die Werke gemeint, wie schon Justin, Apol. I 16 13 einfach ἐκ τῶν ἔργων αὐτῶν dafür einsetzt; 21 ὁ ποιῶν τὸ θέλημα, 23 οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν, 24 ἀκούει καὶ ποιεῖ erlauben keinen Zweifel; die „Lehre“ ist ausgeschlossen, weil man heuchlerische Lehrer doch nicht an dem erkennt, was sie erheucheln; und „die Wirkung der Predigt, sofern sie anleitet, den Weg zum Leben zu suchen oder die

Hörer ruhig auf dem Wege des Verderbens hinziehen lässt" (Nsg.) verlegt das Erkennungszeichen aus den Propheten in ihre Hörer: soll übrigens Jesus nach seiner sittlichen Einwirkung auf Pharisäer und Volk geschätzt werden? Das hiesse die Erfolge zum höchsten sittlichen Massstab machen. Und wenn der Pietismus immer gern Lehre und Leben in den „Früchten" beisammen haben möchte, so bringt er es nur zu einer Richtschnur, die, wie Nsg. sagt, „allein geistlich Gerichtete anzuwenden vermögen", d. h. doch diejenigen, die solche Richtschnur am wenigsten brauchen. Nein, die sittliche Unfruchtbarkeit wird als das Merkzeichen falscher Frömmigkeit (oder Lehre) hingestellt; was von den Pseudopropheten gilt, soll nicht minder von den wahren Propheten gelten; im Kampf der Religionen und Dogmen giebt es nach Mt 7 15ff. nur ein, aber auch ein sicheres Erkennungszeichen für die Wahrheit: dass sie es zu guten Werken bringt. B. Weiss salviert sein Gewissen durch die Anerkennung, dass der Erfahrung nach doch nicht jede Irrlehre eine schlechte Handlungsweise erzeuge und man nicht allemal an dieser den Irrlehrer erkennen könne, während auf den Pharisäismus der Satz zutreffe, dass er an seinen Früchten zu erkennen sei; seine Scheinfrömmigkeit war aus seiner buchstäblichen Gesetzesauffassung erwachsen. Aber von dem, was moderne Kirchenregierungen „Irrlehre" nennen, redet Mt so wenig wie jemals Jesus; nicht gegen Heterodoxe richtet sich das ernste προςέχετε ἀπ' αὐτῶν. In Lehre und Bekenntnis mögen die Pseudopropheten höchst korrekt sein — in Schafskleidern —, sogar die spezifischen Leistungen der Frömmigkeit haben sie aufzuweisen, Propheten, Teufelaustreibungen, Wunderthaten; die Werke, die ihnen fehlen, sind die, die das einfachste sittliche Bewusstsein gut und gottwohlgefällig nennt Mt 23 23, vgl. 9 13 κρίσις, ἔλεος, πίστις; sie wissen wohl, was Gott verlangt, aber sie thun das Gegenteil davon Mt 23 3; ihre Früchte sind die von reissenden Wölfen. Die versteht jeder zu würdigen, das genügt als Erkennungszeichen für jeden, der nicht getäuscht sein will.

Ein Gleichniswort 16ᵇ bestätigt zunächst den allgemeinen Satz ᵃ. Es hat die Form einer rhetorischen Frage; μήτι = Mc 4 21. συλλέγειν vom Einernten wie συνάγειν 6 26; Dornen und Disteln wie Gen 3 18 zur Bezeichnung der ganz unbrauchbaren Gewächse, daneben σταφυλαί und σῦκα, die Früchte von Weinstock und Feigenbaum, als das Wertvollste, was man in Palästina von Bäumen pflückt; auch Epictet aber III 24 86 91 nennt σῦκον und σταφυλή nebeneinander. Kein Mensch — der Plural συλλέγουσι = 5 15 — erwartet an jenen Wuchersträuchern solche Ernte zu machen. Ebenso bringt jeder Baum die Früchte, die seiner eigenen Beschaffenheit entsprechen. καρποὺς ποιεῖν ist ein Hebraismus, besser

griechisch das 18ᵃ gebrauchte κ. ἐνεγκεῖν; da in 19 Mt aber sicher wieder auf ποιεῖν κ. zurückgreift, wird er es wohl auch schon 18ᵇ, wo Tisch. noch ἐνεγκεῖν bevorzugt, gethan haben. Die Früchte werden in καλοί und πονηροί eingeteilt, die Bäume in ἀγαθά und σαπρά; das erste bei Früchten etwa: brauchbar und unbrauchbar resp. essbar und zur Nahrung nicht verwendbar. σαπρός ist faul, verdorben; das scheint für Bäume wie für Früchte (Ez 17 9 ὁ καρπὸς σαπήσεται) unter Umständen der nächstliegende Ausdruck zu sein: aber verfaulte Bäume bringen überhaupt keine Früchte, nicht blos schlechte, das Wort ist also hier eine Variante für πονηρός wie ἀγαθός eine für καλός; vgl. Mt 13 48 den Gegensatz von καλά und σαπρά bei den Fischen und Epict. III 22 61 σαπρὰ δόγματα. Das τὸ σαπρὸν δένδρον, der schlechte Baum 17ᵇ, ist natürlich ebenso allgemeingültig wie das πᾶν δένδρον ἀγαθόν in ᵃ. Und was 17 als Wirklichkeit beschreibt, das wird in 18 noch feierlich für allein möglich erklärt: ein guter Baum kann so wenig böse Früchte tragen wie ein schlechter Baum gute, das οὐ δύναται — οὐδέ = 5 14f. Nun könnte an 18 sich 20 anschliessen, und wir wären mit der Gedankenentwicklung des Mt zufrieden: absolut notwendig gehört zu jedem Baum gleichartige Frucht, z. B. Distelköpfe zur Distel, Trauben zum Weinstock; nach dem Wert der Früchte bemisst man den Wert des Baumes: sonach werdet auch Ihr die Heuchler-Propheten nach dem Wert ihrer Thaten beurteilen.

Aber zwischen 18 und 20 steht in allen Texten das drohende Wort über die Vernichtung, die jeden nicht gute Frucht bringenden Baum erwartet. Mit dem alten Markland hat van Manen diesen Satz, der wörtlich mit dem Täuferspruch 3 10 übereinstimmt und den Zusammenhang unterbricht, als Glosse verworfen. Michelsen hat (Studien 1881, S. 156) die Echtheit von 19 verteidigt, weil schon Justin Apol. I 16 13 ihn an dieser Stelle las und weil Mt auch sonst gern Aussprüche des Täufers Jesu in den Mund lege, vgl. 3 7 12 mit 23 33 13 30ᵇ. Wir schliessen uns dem Verteidiger an: eingeschoben ist der Vers, wie ja schon der plötzliche Singular καρπὸν καλόν nahelegt, aber Mt selber hat ihn eingeschoben, wenn man von Einschub reden kann bei einem Abschnitt, den er, allerdings unter Benutzung von Quellen, doch frei komponiert hat. Ihm schien etwas zu fehlen, wenn er nur die Schlechtigkeit jener Heuchler betonte, auch die ihrer Schlechtigkeit zugesicherte Strafe des ewigen Verderbens sollten die Leser sich vor Augen halten: da er von Bäumen mit schlechten Früchten sprach, musste ihm 3 10 aus der Täuferrede einfallen; warum die Wahrheit, wenn sie heilsam wirken konnte, hier nicht wiederholen? Für den Abschnitt 16—20 spielt 19 genau die Rolle wie für 21—23 der Vers 23.

Vielleicht hilft der Vers weiterhin eine Annahme zu unterstützen, die ich auch ohne ihn für notwendig halten würde. Die dem Feuer geweihten Bäume 19 wird man doch nicht „eigentlich“ nehmen können; auch als Gleichniswort wäre 19 äusserst ungeschickt, weil unwahr. — Mt denkt dabei wie schon 3 10 an die Menschen, die es an guten Werken fehlen lassen, und dass er 20 so ruhig mit αὐτῶν fortfährt, bestätigt, dass von diesen αὐτοί schon in 19 die Rede war. Dann hat er aber auch schon 17 f. an sie gedacht, und wir dürfen nicht mit B. Weiss und Hltzm. noch das unumstössliche Naturgesetz, nach dem man aus der Beschaffenheit der Früchte die des Baumes sicher erkennen kann, dargelegt und durch das οὕτως 17 die Gleichheit der Naturnotwendigkeit für den Fall 16b und für 17 f. konstatiert finden, sondern wie anderswo leitet οὕτως die Anwendung des Gleichnisses 17b ein, wobei allerdings Metaphern, die das Gleichnis nahelegte (5 16 6 24), zur reichlichsten Verwendung kommen. Die „Früchte“ sollten ja laut 16a besprochen werden; mit den καρποὶ πονηροί 17 f. qualifiziert Mt sie als unsittlich (vgl. 15 19 die διαλογισμοί πονηροί), als das Gegenstück der καρποὶ καλοί, die gleichbedeutend mit 5 16 ἔργα καλά sind. Und die Bäume sind die Menschen, die entweder Gutes oder Böses thun. Dadurch entsteht ein vollständiges Gleichnis: wie niemand Trauben oder Feigen von Dornen oder Disteln zu lesen versucht, so kann niemals die Erfüllung des Willens Gottes von schlechten Menschen (umgekehrt auch nicht Sünde von guten Menschen) erwartet werden, von diesen Kindern des Verderbens (19); und eben an ihren bösen Thaten sind sie trotz aller schönen Reden erkennbar. Es ist für die Dogmengeschichte von hohem Interesse, wie die Theologen seit Alters sich mit dem hyperbolischen οὐ δύναται 18 abgefunden haben, namentlich für den ersten Fall: ein guter Baum kann nicht böse Früchte bringen, lagen bedenkliche Folgerungen nahe, und die dualistischen Richtungen in der Kirche haben mit dem Spruche gern agitiert. Abschwächungen wie: er kann nicht fortdauernd bringen, richten sich selber; Reflexionen über die Möglichkeit, dass ein guter Baum zu einem faulen wird und umgekehrt, gehören nicht hieher; einer Weltanschauung, die für das Endgericht nur Gerechterklärung oder Verdammung, für die Jetztzeit nur Gerechte und Sünder (später Gläubige und Ungläubige) unterschied, waren Sätze wie 17 f. völlig unanstössig: grosse Bewegungen dringen nicht durch, am wenigsten in der Religion, wenn ihre Führer mit dem vorsichtigen a parte potiori des Historikers bei Grundsätzen und Urteilen sich bescheiden.

Ob dieses Gleichnis Mt 16b 17 f. aber nicht erst von Mt hergestellt worden ist? Die Parallele Lc 6 43 ff. hat interessante Eigenheiten.

Voran geht keinerlei Warnung vor Pseudopropheten, sondern der bei Mt schon 7 3—5 gebrachte Spruch vom Splitter und Balken, davor wieder die Worte von den blinden Blindenleitern und dem Schüler im Verhältnis zum Meister. Aber es folgt 46 der Spruch über die Herr-Herr-Sager = Mt 7 21, und 47—49 schliessen die Rede mit derselben Parabel, die auch Mt 7 24—27 dazu benutzt; der Grundstock der Reden Lc 6 21 ff. und Mt 5—7 ist also offenbar der gleiche gewesen. Lc 6 43 f. enthält denn auch fast nichts, was wir nicht aus Mt 7 16 ff. schon kännten; nur die Reihenfolge der Bestandteile ist merkwürdig verschieden, und die Differenzen des Ausdrucks sind nicht blos zufällig.

Lc 43 entspricht Mt 17 18; Lc 44ᵃ = Mt 16ᵃ; Lc 44ᵇ = Mt 16ᵇ. „Es giebt keinen guten Baum, der schlechte Frucht brächte, und wiederum (das πάλιν ist trotz Blass im Text zu behalten, als das Ungewöhnlichere) keinen schlechten Baum, der gute Frucht brächte", beginnt Lc (43). Ob οὐκ ἔστιν . . . ποιοῦν des Lc oder οὐ δύναται ποιεῖν (ἐνεγκεῖν) des Mt ursprünglicher ist, wird niemand entscheiden wollen; Lc mochte nach πῶς δύνασαι 42 wohl nicht mit οὐ δύναται fortfahren. Der Lc-Text aber wird zu bevorzugen sein, wenn er bei Baum und Frucht dieselben Adjectiva — beidemal καλός und σαπρός — verwendet; der Gedanke, dass die Beschaffenheit der Frucht genau die des Baumes ist, kommt dadurch deutlicher zum Ausdruck, als wenn Mt schöne Früchte und gute Bäume, böse Früchte und faule Bäume gegenüberstellt. Auch die Gleichartigkeit der Numeri bei Lc verdient Anerkennung, wie δένδρον so καρπόν — D und it. haben freilich aus Mt den Pluralis übernommen, diesmal ohne Blass' Beifall zu finden — ebenso in 44ᵃ und 44ᵇ σταφυλή, weil βάτος daneben steht, dagegen σῦκα — ἐξ ἀκανθῶν. Das οὐκ ἔστιν begründet Lc 44 — die Weglassung des γάρ bei einigen Zeugen wird hier wie 43 dem Wunsche, die Häufung von drei γάρ in zwei Versen zu vermeiden, entsprungen sein — durch den Satz: „Jeder Baum wird erkannt an der eigenen Frucht, denn man sammelt nicht Feigen von Dornen, noch pflückt man vom Dornbusch eine Traube." Wohl möglich, dass statt des aus Mt eingedrungenen συλλέγουσι 44ᵇ ἐκλέγονται (D und Blass) das Richtige ist, und dies sowie τρυγᾶν, der t. t. für die Traubenernte, in der Quelle stand. Der Parallelismus der beiden Satzteile ist bei Lc vollkommener. βάτος (Exod 3 2 ff., Job 31 40) leistet denselben Dienst wie τρίβολα; dass hier die Feigen den Dornen, bei Mt den τρίβολα entgegenstehen, dürfte nur bestätigen, dass es nicht auf eine gewisse Aehnlichkeit der Früchte von Dornen und Weinstock ankam, sondern lediglich auf den Gegensatz des Wertes. Diese sichere Erfahrung, dass nie jemand süsse Frucht von Unkraut geerntet hat, dient zum drastischen Beleg für den allgemeinen Satz, dass jeder Baum an

seiner Frucht (τοῦ ἰδίου καρποῦ bei D und BLASS durch τ. καρποῦ αὐτοῦ ersetzt, eine offenbare Emendation unter Einfluss des Mt) erkannt wird, das Unkraut an der unbrauchbaren Frucht wie der Weinstock an den süssen Trauben. Lc begnügt sich mit dem Simplex γινώσκεται, das Objekt der Erkenntnis sind bei ihm nicht Pseudopropheten, sondern seinem Zusammenhang gemäss alle Bäume; wer der Erkennende ist oder sein sollte, bleibt bei ihm ganz dahingestellt. Die Erkenntnis bezieht sich natürlich nicht auf Namen und Klasse, sondern hinter 43 lediglich darauf, ob der Baum καλός oder σαπρός heisst; das erkennt man ja doch daran, ob seine Frucht καλός oder σαπρός ist; denn z. B. von solchen σαπρά wie ἄκανθαι und βάτος hat man nie καλά einheimsen können.

45 fährt nun Lc fort: „Der gute Mensch bringt aus dem guten Schatze des Herzens das Gute hervor, und der böse bringt aus dem bösen das Böse hervor": wieder, wie 43 durch 44ᵃ, wird dies durch Mitteilung des allgemeinen Gesetzes, das darin wirkt, begründet: „Denn aus des Herzens Ueberfluss redet sein Mund." Die ἀγαθός und πονηρός von Mt 17 f. kommen also auch bei Lc, aber erst, wo nur von sittlichen Qualitäten die Rede sein kann, zu ihrem Recht. Gute und böse Menschen giebt es wie schöne und „faule" Bäume = Mt 5 45 (22 10) Rm 5 7; noch öfter ist von „guten" Thaten die Rede Mt 19 16 Joh 5 29 Act 9 36 und fast in allen Briefen; der Singular wie der Artikel bei ἀγαθόν (vgl. I Pt 3 13 III Joh 11) erklären sich hinter ὁ ἀγ. ἄνθρ. schon aus dem Streben nach Gleichmässigkeit. προφέρειν kann jede Art von Produktion bezeichnen, Reden liegen vielleicht am nächsten, vgl. Prov 10 13ᵃ ℵ ὃς ἐκ χειλέων προφέρει σοφίαν, Epict. IV 1 21 τί προφέρεις σου τὰς στρατείας; doch ist durch das ἐκ τοῦ ἀ. θησαυροῦ hier ja der Blick mehr auf die Quelle gerichtet, also = hervorholen. „Aus dem guten Schatz des Herzens", — ob ein αὐτοῦ A, D, it., vg., Syr[sin] ursprünglich dabeistand? — es wird nicht das Herz mit einem Schatz verglichen, sodass die Worte zu verstehen wären als ἐκ τῆς καρδίας ὥσπερ ἐξ ἀγαθοῦ θησαυροῦ (NABER, Mnemos. 1881, S. 283), sondern τῆς καρδίας ist von θησαυροῦ abhängig, und wohl nicht (Syr[sin], J. WEISS) Schatz der im Herzen aufbewahrt ist, sondern gen. subj., den das Herz besitzt, über den es verfügt. In 45ᵇ überlässt Lc dem Leser einiges aus ᵃ zu ergänzen; syrische und lateinische Uebersetzer haben den Text pedantisch vervollständigt: ein schlechter Mann bringt aus dem schlechten Schatz, der in seinem Herzen ist, das Schlechte heraus. Die Gegenüberstellung von ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ und ἐκ τοῦ πονηροῦ genügt zum Beweise, dass θησαυρός sensu medio gebraucht wird, nicht gerade als Schatzkammer, wie freilich in LXX öfters, vgl. Apoc Henoch 18 1 ἴδον τοὺς θησαυροὺς τῶν ἀνέμων πάντων, sondern: Besitz, Reichtum; das περίσσευμα ᶜ ist im Grunde

nur ein stärkerer Ausdruck für dieselbe Sache. Der θησαυρός ist der Schatzbehälter samt seinem Inhalt; die Qualität dieses Inhalts entscheidet über die Qualität des θησαυρός. Die θησαυροί Mt 6 19 sind in Jesu Augen auch πονηροί (er würde sie ohne Anstand θησαυροὶ τῆς ἀδικίας nennen), obwohl es sich dort um etwas Anderes handelt wie hier. περίσσευμα in LXX nur Eccl 2 15: ὁ ἄφρων ἐκ περισσεύματος λαλεῖ neben ἐγὼ περισσὸν ἐλάλησα ἐν καρδίᾳ μου, offenbar = überflüssig, also tadelnd; hier sensu medio, das was das Herz übrig hat, wovon es übervoll ist, das redet der Mund. Auf dem περίσσευμα liegt kein Ton, sondern auf den Gegensatz von Herz und Mund kommt alles an; der Gedanke ist genau der von Mt 15 18; der Mund mit seinen Reden ist nur Organ des Herzens, sodass der Schluss von bösen Reden auf ein böses Herz gerade so unausweichlich ist wie der von schlechten Früchten auf einen schlechten Baum.

Lc 6 43—45 bieten weder im Einzelnen noch als Ganzes grössere Schwierigkeiten; der Eifer Lc und Mt zu harmonisieren, hat solche künstlich geschaffen. Es ist ein Gleichnis, voll ausgeführt, 43 f. die Bildhälfte, 45 die Anwendung. Wie ein Baum nur Früchte von der gleichen Beschaffenheit wie er selber ist, hervorbringen kann, so ein Mensch nur Worte von der Beschaffenheit seines Herzens, im Guten wie im Bösen — denn dass den Früchten 43 f. hier die Worte entsprechen sollen, ist, so sehr es nach Mt 7 überrascht, nicht zu bezweifeln. In den Zusammenhang von Lc 6 will sich dieser Gedanke allerdings schlecht fügen. 46 handelt von Reden, die sehr schön klingen: „Herr, Herr", nur dass die Thaten ihnen nicht entsprechen, da kommen die Reden gerade nicht aus dem Herzen und 47 ff. drehen sich nicht um den Gegensatz von Herz und Mund, sondern von Hören und Thun. Zu 41 f. passen dagegen 46 ff. ausgezeichnet, die Heuchler, die an Andern herumbessern, aber den Balken im eignen Auge ruhig behalten, sind identisch mit den Herr-Herr-Sagern 46 und mit denen, die hören aber nicht thun. Man hat (so B. Weiss, Hltzm.) den Zusammenhang zwischen Lc 42 f. und 44 tadellos gefunden, indem man die Frucht 43 als „Wirksamkeit eines Menschen auf Andre" deutete; von noch Ungebesserten könne kein heilsamer Einfluss auf Andre geübt werden, „ein guter Christ kann in der Bekehrung Andrer nur gute Erfolge haben, ein böser nicht, weil sein böser Wandel den Bemühungen um Andre entgegenwirkt" (Plumm.). Von Bekehrung ist natürlich nicht die Rede; von besserndem Einfluss auf Andre allerdings, und so viel ist an jener These richtig, dass sich nur in dieser Weise ein Uebergang von 42 zu 43 konstruieren lässt. Aber 45 wird, was Plumm. auch einsieht, dann ganz von 43 weggehoben, 45b sieht ohnehin schon wie eine Glosse aus. Der

Zusammenhang mit der Splitterrichterei ist also nachträglich ausgedacht.

Die schwere Frage ist noch ungelöst, was denn in der Urgestalt der Bergrede an dieser Stelle, wo Lc und Mt sich ebenso auffallend berühren wie von einander unterscheiden, gestanden hat. Dass im Einzelnen Lc den Vorzug verdient, wurde schon bemerkt, von der ganzen Wendung des Gleichnisses bei ihm wird das nicht gelten. Man hat da den Eindruck des Gekünstelten. 45^{c} redet sein Mund: aber vorher waren der gute wie der böse Mensch genannt: soll ^{c} nur auf den bösen sich beziehen? Und wenn auf beide, warum αὐτοῦ? Die Einschiebung des Gleichniswortes von Dornen und Feigen in das Gleichnis von guten und bösen Bäumen ist ohne Analogon in den parabolischen Worten Jesu, sie stört die schlichte Harmonie. Auch merkt man, dass mit diesem 44^{b} nur über böse Elemente etwas ausgesagt werden sollte, während 43 44^{a} 45^{ab} mit dem gleichen Interesse — durch eine Umstellung von 43^{a} (vgl. J. Weiss) wäre nichts genützt, selbst wenn die Reihenfolge 45^{ab} nicht die von 43^{ab} sicherte — die Verhältnisse unter den guten wie unter den bösen Menschen behandeln, was für Mt 17 f. neben 16^{b} 19 ebenso ins Gewicht fällt. Die Widersprüche innerhalb der behandelten Abschnitte aus Lc 6 und Mt 7 und zwischen ihnen führen notwendig auf die Annahme, dass hier ein ursprünglich einfacherer Text, der im wesentlichen Lc 44 = Mt 16 noch vorliegt, durch Einschübe von anderswoher erweitert worden ist, bei Mt wie sicher durch 19 so durch die allegorischen Reden 17 f., bei Lc durch 43 und seine Anwendung in 45.

Glücklicherweise kennen wir die Quelle noch, aus der jene Zuthaten stammen; sie ist Mt 12 33—37 oder besser das daselbst von Mt weniger überarbeitete Stück aus einer von ihm wie von Lc benützten Quellenschrift: Mt hat es trotz der Aehnlichkeit mit 7 16 ff., als er 12 es gut verwerten konnte oder in seiner Vorlage fand, nicht aus Scheu vor Dubletten fortgelassen, Lc konnte es, da in 6 schon zu viel davon mitgeteilt worden war, nicht noch einmal bringen.

In der durch die Beelzebul-Verleumdung veranlassten antipharisäischen Rede Mt 12 25—37 lautet der Schluss, nachdem das vielberufene Wort von der Unvergebbarkeit der Lästerung des h. Geistes 31 ff. gesprochen worden, 33 ff.: „Entweder machet den Baum gut und seine Frucht gut oder machet den Baum untauglich und seine Frucht untauglich; denn aus der Frucht wird der Baum erkannt. (34) Otterngezücht, wie könnt Ihr Gutes reden, da Ihr doch böse seid? Aus der Fülle des Herzens redet ja doch der Mund. (35) Der gute Mensch holt aus dem guten Schatz das Gute hervor, und der böse Mensch holt

aus dem bösen Schatz Böses hervor. (36) Ich sage Euch aber, dass von jedem verleumderischen Wort, das die Menschen reden, sie am Gerichtstage Rechenschaft ablegen werden. Denn nach Deinen Worten wirst Du gerecht gesprochen und nach Deinen Worten wirst Du verurteilt werden."

Die Aehnlichkeit mit den Epilogen der Bergpredigt ist frappant. Eigentümlich unserm Abschnitt sind nur 34^a 36 37; 35 ist fast wörtlich = Lc 6 45^{ab}, 34^b = Lc 6 45^c, 33^{ab} = Lc 6 43 und Mt 7 17 f., 33^c = Lc 6 44^a und Mt 7 16^a 20. Die Disjunktion ἤ — ἤ in 33 soll wie Mt 6 24 nur diese beiden Fälle für möglich erklären; der Impv. also = Ihr müsst dann machen, nicht als Aufforderung, wodurch der an ποιήσατε τὸ δένδρον σαπρόν genommene Anstoss gehoben ist. Trotzdem bleibt ποιήσατε auffallend. Zwei Fassungen bekämpfen einander; die Mehrzahl, besonders die Alten, nimmt ποιεῖν deklarativ, als Ausdruck für ein Urteil, Grot. = τίθετε, Euthym. = εἴπατε, so auch B. Weiss und Hltzm. Andre, wie Ew., van K., Nsg., bestehen auf dem Vollsinn von Machen: entweder macht Ihr den Baum gut, verbessert ihn, damit bessre Frucht daraus komme oder Ihr lasst ihn schlecht, so giebts auch nur schlechte Frucht. Für die Bitterkeit dieses Wortes „lasst Alles beim Alten" mag man sich auf Mt 23 32 berufen; aber die Vergewaltigung des Wortlauts liegt auf der Hand, das καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ (καλόν oder σαπρόν) wird aus einem neben τὸ δένδρον stehenden zweiten Objekt von ποιήσατε zu einem davon abhängigen Konsekutivsatze, und seine Frucht *ist* gut, *wird* gebessert oder dgl., während nach dem starken Ton, der in dem Begründungssatze ἐκ γὰρ τοῦ καρποῦ auf καρποῦ liegt, vielmehr diese Frucht als Hauptgegenstand ihrer Thätigkeit anzunehmen wäre. War 33^a von einer ihnen obliegenden Arbeit die Rede, und in ^{c} sollte die ernste Mahnung dazu begründet werden: „Denn aus der Frucht (allein) wird der Baum erkannt", so dürfte nur dagestanden haben: Machet die *Frucht* des Baumes gut oder machet die Frucht schlecht — womit der Nerv des Gedankens durchschnitten ist. Syr^{sin} hat in seiner Weise die Verlegenheit beseitigt, indem er statt ποιήσατε ein ποιεῖ zu lesen vorgiebt, entweder macht der Baum Gutes resp. ist gesund und seine Früchte sind gut oder der Baum macht Böses (ist krank) und seine Früchte sind böse. Das ist Konjektur, nicht mehr Exegese. Die Alten hatten, wie noch Meyer, für ihre Gleichsetzung von ποιήσατε mit εἴπατε meistens einen Beweggrund, der für uns nicht zieht, obwohl sie den Zusammenhang der ganzen Rede dadurch musterhaft zu gestalten meinten. Sie verstanden unter dem Baum die Persönlichkeit Jesu, unter der Frucht des Baumes Jesu Thaten, speziell die Teufelaustreibungen, deren Wirklichkeit und Verdienstlichkeit auch die Pharisäer

nicht bestritten. Nun soll 33 ihnen klar machen; mich Beelzebul schimpfen und meine Werke loben geht nicht an, entweder müsst Ihr mich gut nennen, wie meine Werke gut von Euch genannt werden, oder, wie Ihr jetzt thut, mich böse, dann aber meine Wunderwerke auch. Dass da notwendig das zweite Versglied zuerst stehen oder wenigstens in beiden zuerst von der Frucht die Rede sein müsste (B. WEISS), ist doch wohl zu viel gesagt. Aber dass Jesus, wenn er mit dem Baum sich meinte, seinen Todfeinden halb bittend ποιήσατε τὸ δένδρον καλόν zugerufen hätte, ist so undenkbar, wie dass Mt derartiges beabsichtigte. Der offenbare Parallelismus von 33 und 35 zeigt, dass 33 die erste, 35 die zweite Hälfte eines Gleichnisses ist; 33 handelt von wirklichen Bäumen und ihren Früchten, ποιήσατε ist dem ἐστίν Lc 6 43 insofern gleichwertig, als es nur ein ποιεῖται vertritt (vgl. γινώσκεται 33c). Der Baum ist oder wird anerkannt als gut und seine Frucht als gute, das sollte 33a besagen; dem lebhaft polemischen Ton schien es besser zu entsprechen, wenn diese Thatsache in der Form eines den Gegnern abgerungenen Urteils vorgeführt wurde (vgl. Lc 5 34 μὴ δύνασθε .. ποιῆσαι νηστεῦσαι statt Mc 2 19 μὴ δύνανται .. νηστεύειν); das ποιεῖν ist nicht unmittelbar = τιθέναι, sondern: Was Ihr auch thun möget, Ihr bringt es nie zu etwas Anderem als: entweder ist . . . oder der Baum ist böse und seine Frucht auch. Vielleicht aber ist dies ποιήσατε, das ohnehin kaum der Quelle zugesprochen werden dürfte, von Mt ohne viel Ueberlegen in einen etwa so lautenden Urtext „ἢ ἔστιν τὸ δένδρον καλὸν καὶ ὁ καρπὸς αὐτοῦ καλός“ hineingeschoben worden, um das ποιεῖν, das er hier so wenig wie 7 17f. und so wenig wie Lc in 6 43 missen mochte, nicht ganz zu übergehen; es wäre das ein Zeichen für allegorische Deutung von 33. Die Singulare δένδρον und καρπός dreimal wie das doppelte καλόν und σαπρόν bestätigen unsre zu Lc 6 43 ausgesprochene Ansicht: dies ist die älteste Form des Wortes, nicht minder 33c ohne ἕκαστον und ἰδίου. Die Anwendung des Gleichniswortes 33 in 35 weicht von Lc 45ab nur unerheblich ab; statt προφέρει setzt Mt beidemal ἐκβάλλει, hier nicht in dem Sinn von austreiben wie 24—28, sondern wie Lc 10 35 der Samariter zwei Denare aus seiner Tasche herausholt (ἐκβάλλει); das τῆς καρδίας neben τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ fehlt bei Mt, wird also ein interpretierender Zusatz des Lc sein, der die Meinung des Mt (s. 34b) genau trifft; das Uebrige sind Kleinigkeiten. Allein Lc 45c hat bei Mt 34b seinen Platz vor Lc 45ab, das αὐτοῦ des Lc war hier unmöglich, entweder ὑμῶν oder, passender, nichts. Der Satz, dass der Mund nur redet, wovon das Herz voll ist, begründet bei Mt den schärfsten Vorwurf gegen die Gegner: Ihr Otterngezüchte (= 3 7) könnt gar nicht Gutes reden (zu πῶς vgl. πόσον 6 23), da Ihr böse seid. Dies πονηροὶ ὄντες war

7 11 allerdings allen Menschen, aber im Vergleich zu Gott zugeschrieben worden, dort hatte es ein ἀγαθὰ διδόναι nicht ausgeschlossen, hier schliesst es ein ἀγαθὰ λαλεῖν schlechthin aus; ein lehrreiches Beispiel, wie Verschiedenes je nach Zusammenhang und Betonung in denselben Worten gesagt sein kann. Die Stellung von 35 hinter 34 beweist, dass das ἐκβάλλειν sich auf Worte bezieht, und so reiht sich sehr angemessen, feierlich durch λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι eingeführt, der Spruch an, nach dem kein Wort uns im Gericht unangerechnet bleibt. Zu der anakoluthischen Konstruktion πᾶν ῥῆμα . . ἀποδώσουσι περὶ αὐτοῦ, wobei ῥῆμα ein Nomin. absol. ist, vgl. 10 32. λόγον ἀποδιδόναι περί τινος, sich über etwas verantworten, Rechenschaft ablegen = Act 19 40; die ἡμέρα κρίσεως = Tag des Weltgerichts, ein bei Mt beliebter Ausdruck 10 15 11 22 24 nach LXX z. B. Prov 6 34. οἱ ἄνθρωποι die Leute wie 5 13; das Futurum ὃ λαλήσουσιν vertritt, unter dem Einfluss des Futurs im Hauptsatze, einen Conj. Aor. mit ἄν. Diese Versicherung empfängt 37 noch besondere Bestätigung, die ganz wie ein Zitat klingt: ἐκ τῶν λόγων σου, auf Grund Deiner Worte (ἐκ wie 33e) wirst Du gerecht gesprochen werden, natürlich bei dem soeben erwähnten Gericht; der Gegensatz von καταδικασθήσῃ lässt an der deklarativen Bedeutung von δικαιοῦν keinen Zweifel übrig. Und aus Deinen Worten wirst Du verurteilt = verdammt werden. Beides findet eventuell statt: sind Deine Werke gut, so erfolgt die Gerechtsprechung, sind sie böse, die Verurteilung, d. h. die definitive Entscheidung über Dein Schicksal hängt von Deinen Worten ab: so gewichtig sind sie also, so thöricht wäre es, sie als etwas Nebensächliches von der sorgsamsten sittlichen Selbstkritik auszuschliessen!

Noch ist der Ausdruck πᾶν ῥῆμα ἀργόν unerklärt geblieben. ἀργός (= ἀεργός) ist unthätig, eventuell faul Mt 20 3f. Tit 1 12; wenn Jac 2 20 eine πίστις ἀργή kennt, meint er eine unwirksame, ähnlich Sap 14 5; ῥῆμα ἀργόν demnach etwa wertlos, überflüssig. Nach dem Vorhergehenden erwartet man aber, wenn überhaupt ein Adjektiv bei ῥῆμα, dann πονηρόν, und wer wird Gott die Verdammung eines Menschen auf Grund von „nutzlosen" Worten zutrauen? NESTLE (Marginalien 1893, S. 50, Philol. sacr. 1896, S. 58f.) wird Recht haben, wenn er es als „Schmähwort" deutet, weil der Syrer Sir 23 15 das λόγοι ὀνειδισμοῦ durch dasselbe בטל wiedergiebt, das Mt 12 36 für ἀργόν steht. Stellen aus Ephraem und Didasc. II 1 (bei RESCH zu Mt 12 36, S. 143) unterstützen diese Annahme, s. auch A. MEYER, Jesu Muttersprache, S. 112. Die Griechen, die sehr früh κενός für ἀργός setzten, haben davon aber nichts mehr gewusst. Um so mehr spricht dafür, dass Mt hier seiner Quelle folgt; 37 hat doch auch ganz semitisches Gepräge.

Ich trage kein Bedenken, unter den drei Rezensionen unsers Gleichniswortes Mt 12 für die zuverlässigste zu erklären. 34^{a} ist vielleicht erst von Mt gebildet worden und zu seiner Befestigung der hinter 35 gehörige Satz 34^{b} vorausgenommen. Hat die Quellenschrift, aus der Mt schöpft, 33 35 34^{b} 36 37 in dieser Folge, ungefähr so wie heut bei Mt lautend, enthalten, so ergiebt sich ein durchaus befriedigender Sinn, und bei der weiteren Annahme, dass die Grundschrift im Epilog der Bergpredigt blos Mt 17 = Lc 44 (vielleicht auch Mt 20) enthielt, ist das litterarische Problem für diesen Passus gelöst; es sind dann eben bei Mt 7 und Lc 6 — bei Lc aber reichlicher — ad vocem: ἀπὸ τῶν καρπῶν ἐπιγνώσεσθε Stücke aus einer andern (antipharisäischen?) Rede, die sehr bekannt waren, nebenher aufgenommen worden. In der Bergpredigt war nur mit einem halb gnomischen, halb parabolischen Wort in Bezug auf unerfreuliche Elemente in der Jüngerschaft, gleichviel ob Pseudopropheten oder Splitterrichter, versichert worden, man werde sie leicht erkennen; nur auf die Früchte solle man achten: es sei da doch wohl eine Verwechslung wie die von Distel und Feigenbaum ausgeschlossen.

Dagegen bringt Mt 12 33ff. ein durchgeführtes Gleichnis: Wie zum guten Baum notwendig gute Frucht und zum schlechten Baum schlechte Frucht gehört, so dass die Qualität der Frucht immer die Qualität des Baumes erkennbar macht, so bringt der gute Mensch aus seinem guten Herzen Gutes hervor, umgekehrt der böse Böses, denn aus dem Herzen schöpft der Mund, sodass an den Reden die Beschaffenheit des Herzens klar wird. Wehe also über jedes verleumderische Wort, als Erkennungszeichen eines bösen Herzens bestimmt es Dich im Voraus zur Verdammnis. Hier können 36f., die das Verhältnis von Wort und Herz nicht mehr berücksichtigen, von anderswoher stammen, 33—36 können, sobald 34^{a} fällt, bei andern Gelegenheiten fast noch besser als anlässlich der Beelzebul-Anklage, gesprochen worden sein, sie haben mehr die Haltung einer ruhigen Belehrung als heftiger Kampfrede. Aber ihre Echtheit und den durch Mt 12 nahegelegten Sinn brauchen wir nicht zu bezweifeln. Wir sind so gewöhnt die Früchte als W e r k e oder Leistungen zu betrachten, dass es uns zunächst verdächtig vorkommt, wenn für W o r t e und Herz das gleiche Verhältnis wie für Früchte und Baum beansprucht wird. Allein nicht blos Mt 15 18 führt ebendahin, Sir 27 6 enthält fast das Gerippe zu Mt 12 33—35 γεώργιον ξύλου ἐκφαίνει ὁ καρπὸς αὐτοῦ, οὕτως λόγος ἐνθυμήματος καρδίας ἀνθρώπου (der Text ist bei ἐνθυμ. oder καρδίας verdorben). Und Test. Napht. 2 heisst es vom Menschen: ὡς ἡ καρδία αὐτοῦ, οὕτω καὶ τὸ στόμα αὐτοῦ . . . ὡς ἡ ψυχὴ αὐτοῦ, οὕτω καὶ ὁ

λόγος αὐτοῦ ἢ ἐν νόμῳ κυρίου ἢ ἐν νόμῳ Βελίαρ. Jesus geht nur weiter und konstatiert feierlich die Einheitlichkeit des ganzen sittlichen Lebens beim Menschen; da kann nicht, wie bei den Pharisäern aussen Heiligkeit, innen Habgier beisammen sein; entweder alles gut oder nichts. Wie ein Weinstock nur Trauben, nie auch Distelköpfe trägt, so gewiss ist alles gut, was ein guter Mensch von sich giebt, und verleumderische Worte sind, da sie ja immer nur ein Stückchen von dem, was im geheimen Schrein des Herzens aufgespeichert liegt, an die Oeffentlichkeit bringen, der sichere Beleg für die Verdorbenheit solch eines Herzens: τὸ σκότος πόσον! Die ganze Wahrheit umfasst auch dies Wort nicht, in einer Warnung vor Lügenpropheten würde es direkt gefährlich wirken können; der Heuchler holt aus seinem bösen Schatz scheinbar Gutes hervor, aber eben da es nicht seine Frucht ist, nur gestohlen, darf sein Wort gerade nicht als Kennzeichen für die Beschaffenheit seines Herzens dienen. Wie 33 nur den normalen Zustand in der Pflanzenwelt, so hat auch 34^b 35 nur das normale Verhältnis von Rede und Gesinnung im Auge. Der Mann, der sich berufen fühlte das Wort Gottes zu verkündigen unter einem verkehrten Geschlecht, hatte wohl Grund, seine Forderungen hoch zu spannen, sich nicht mit der Erfüllung gewisser Satzungen, und wären es noch so viele, zu begnügen, sondern auf gute Herzen und gute Reden zu dringen, d. h. auf Bethätigung des Guten vom innersten Kern der Persönlichkeit an bis zu dem einzelnen Wort, dem κουφότατον πρᾶγμα. Nach Mt 12 35 sollte nie wieder ein „Ich meine es ja aber gut“ zur Rechtfertigung für ein böses Wort gelten; von einem halb gut und halb böse will Jesus nun einmal nichts wissen.

15. Vom rechten Schriftgelehrten. Mt 13 52.

Am Schluss der grossen Parabelperikope, nachdem er das Gleichnis von den Fischen mitgeteilt hat, lässt Mt die Jünger durch Jesus fragen: Habt Ihr das alles verstanden? Und als sie Ja antworten, „sprach er zu ihnen: Darum ist jeder Schriftgelehrte, der ein Jünger des Himmelreichs geworden ist, ähnlich einem Hausherrn, der da hervorlangt aus seinem Schatz Neues und Altes.“

Der nur von Mt aufbewahrte Spruch steht auf der Grenze zwischen Gleichnis und einfacher Vergleichung; Mt scheint ihn nach 53 zu den παραβολαί zu rechnen, und wenn auch nicht gerade der Form nach, so ist er dem Sinne nach ein Gleichnis. Wie ein Hausherr aus seinem Schatz Neues und Altes hervorlangt, so verbindet jeder Himmelreichsjünger in seiner Lehre Neues mit Altem. Das ὅμοιός ἐστιν kennen wir aus 11 16, das breite ἄνθρωπος οἰκοδεσπότης hat Mt auch

20 1 21 33. vgl. ἄνθρωπος βασιλεύς 22 2; das semitische Original schimmert durch. Zu οἰκοδ. vgl. 10 25. ἐκβάλλει ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ ist S. 121 f. 125 12 35 besprochen worden, interessant ist, dass auch hier die Variante προφέρει (Orig. immer so) vorkommt. Unter dem θησαυρός des Hausherrn gerade die Speisekammer zu verstehen, war sehr sonderbar; die seit Orig. häufige Erinnerung an Lev 26 10, wo „Altes und Neues" von Speisen (φάγεσθε παλαιά etc.) gebraucht wird, und an Cant 7 13 (Hieron. und Hippol. εἰς τὸ ᾆσμα frgm. X), mag dazu beigetragen haben. Andrerseits ist die Beschränkung auf den Geldschrank, der allenfalls noch Juwelen bergen möchte, ebenso unangebracht; der θησαυρός ist die Vorratskammer, in der auch alte Lappen liegen können (s. nach van K. Jer 45 11): bei uns würde deren Verwaltung der Hausfrau zustehen (van K.), im Orient behält die Verfügung auch darüber sich der Hausherr vor. Dass in einer verständig ausgerüsteten Vorratskammer immer Neues und Altes vorhanden sein wird, begreift jeder; und bei dem Hervorholen von Neuem und Altem brauchen wir gar nicht über die fein berechnete Abwechslung zwischen alten Erbstücken und neu erworbenen Kostbarkeiten zu reflektieren — wer sagt denn, dass das ἐκβάλλειν blos die Schaulust von Gästen befriedigen soll? Der Hausherr holt hervor, was für Kinder und Dienstleute, für Gäste oder sonstigen Verbrauch im Hause erforderlich ist, und seine praktische Art erkennt man daran, dass weder Altes noch Neues ihm je ausgeht.

Diesen Hausherrn nun geistlich zu deuten, haben sich die kirchlichen Exegeten nicht versagen können. Schon Iren. IV 9 1 (vgl. 26 1) weiss: es ist der Herr Christus, der das ganze väterliche Haus regiert, und an Sklaven wie an Freie und Kinder nach Bedürfen austeilt; sein Neues und Altes enthaltender Schatz sind die beiden Testamente, die sonach, den Gnostikern zum Trotz, ein und derselbe Hausvater, das Wort Gottes, unser Herr Jesus Christus, produziert hat. Orig. möchte wohl das Neue als das Geistige fassen, das sich im Innern der Gerechten in gleichem Mass, wie sie selbst erneuert werden, immerfort erneuert, das Alte aber als das in Buchstaben auf Stein und in die steinernen Herzen der alten Menschen Geschriebene, wobei er sich einer gnostischen Deutung bedenklich nähert, aber er lässt auch die Erklärung des Iren. als ἁπλούστερον zu, und bis heute wirkt diese kirchliche Allegorisierung bei vielen Auslegern (z. B. Steinm. S. 55 f.) nach, wenigstens in der Feststellung dessen, was den Schriftgelehrten jenem Hausherrn ähnlich macht. Wenn man wegen 6 19 ff., wo Jesus alle irdischen Schätze verwirft, diesen Schatz 13 52 als einen himmlischen glaubte fassen zu müssen, so vergass man, dass Jesus ja auch den un-

gerechten Haushalter zum Vorbild wählt, also erst recht einen sorgsamen Hausvater als Muster aufstellen kann; wie öde Konsequenzmacherei traut man ihm überdies zu, wenn er sich anstellen soll, als ob in seinem Gesichtskreis θησαυροί gar nicht mehr existieren!

Da Jesus sonst die Schriftgelehrten, die Theologen oder Gesetzeskundigen von damals so scharf bekämpft, ist man verwundert, ihn das Wort hier so wohlwollend anwenden zu hören. Aber auch 23 34 verheisst er Propheten und Weise und Schriftgelehrte an Israel senden zu wollen; nicht der γραμματεύς als solcher ist ihm verhasst, sondern der pharisäische Schriftgelehrte als Typus scheinheiliger Selbstsucht und Dünkelhaftigkeit. Er bestimmt denn auch den Schriftgelehrten, wie er ihn haben möchte, die zuverlässige Autorität in religiösen Fragen, näher als „in die Schule gegangen beim Himmelreich.“ μαθητεύειν ist eigentlich intrans. = Schüler sein, gern mit dem Dativ wie t. rec. Mt 27 57 ὃς ... ἐμαθήτευσε τῷ Ἰησοῦ, vgl. Clem. Al. Protr. XI 113 μαθητεύσωμεν τῷ κυρίῳ, desgl. Strom. I 14 62 15 69 VI 17 153 (γνώσει βαρβάρῳ μαθητεύουσα φιλοσοφία). Daneben aber kommt μαθητεύειν transitiv vor = zum Jünger machen, unterweisen Mt 28 19 Act 14 21 Clem. Al. Ecl. proph. 57 τοὺς ἐξ ἀνθρώπων ... μεθισταμένους ... μαθητεύουσι, Ignat. Rom. III 1 ἃ μαθητεύοντες ἐντέλλεσθε, und hierzu gehört — ohne dass irgend ein Anlass existierte mit Cremer ein mediales Passiv = Jemandes Schüler sein zu konstruieren und dies in Mt 13 52 wiederzufinden — ein Passiv, das z. B. bei Orig. ungemein häufig ist, aber in allerlei Formen schon bei Ignat., Iren., Clem. hom., Clem. Alex. begegnet, absolute z. B. Clem. Strom. I 20 100 (μαθητευθέντες οὖν καταληπτικῶς ἐπιγνώσονται), Ignat. Eph. III 1, mit einem Objektsakk. Iren. IV 38 2 (τὴν ... παρουσίαν τοῦ κυρίου ἐμαθητεύθητε), mit ὑπό Iren. III 3 4 (Πολύκαρπος ... ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθείς) Clem. Hom. XVII 19, mit παρά c. dat. Orig. in Joh. t. I 24. Häufig ist wie hier ein Dativ mit dem μαθητεύεσθαι verbunden, bald der Person bald der Sache, in verschiedenen Bedeutungen. Der Dativus commodi liegt sicher vor in Stellen wie Justin, Apol. I 15 6 ἐκ παίδων ἐμαθητεύθησαν τῷ Χριστῷ, ähnlich Apol. II 4 3 μαθητευθῆναι εἰς τὰ θεῖα διδάγματα; ein Dativ der Beziehung Euseb. in ps. 41 7 (6) ὁ τούτοις μαθητευθείς („qui talibus institutus disciplinis est“), ein das ὑπό c. gen. vertretender Dativ Ignat. Eph. X 1 ἐπιτρέψατε αὐτοῖς μαθητευθῆναι ὑμῖν und Orig. in Joh. t. II 12 (der h. Geist sogar wird von Christus unterrichtet [αὐτῷ μαθητεύεται] laut Joh 16 14 f.) wohl auch t. I 24 ἀνθρώπους τοὺς τῷ Ἰησοῦ γνησίως μεμαθητευμένους. Da in Mt 13 52 der Dativ der Beziehung: im Himmelreich (= in der geistlichen Lehre, die Himmelreich heisst oder das Himmelreich zum Gegenstand hat) trotz der Neigung des Orig. zu dieser Fassung wohl ausser Betracht bleibt, hätten

wir zwischen dem passivischen Dativ (vgl. Lc 23 15) und dem Dat. comm. zu entscheiden. Im ersten Falle wäre das Himmelreich personifiziert gedacht, gleichsam der Lehrer, der an die Stelle der irdischen Lehrer und selbst des Gesetzes für uns getreten ist, im andern wäre die Rede von einer Unterweisung, die den Schüler für das Himmelreich reif macht oder in dessen Besitz bringt. Die alten Uebersetzungen begünstigen die letztere Auffassung, Lateiner wie Syrer, ebenso fast alle Neueren; ich möchte doch die andere nicht nur als origineller bevorzugen, sondern weil es hier wichtiger war, die Schule zu charakterisieren, in der diese γραμματεῖς nach Jesu Herzen gewesen sind, als das Ziel, auf das ihre Unterweisung hin angelegt war. Für Jesus ist solch ein Gedanke schwerlich zu kühn; und ebensowenig bei Mt befremdlich, der erst 38 von υἱοὶ τῆς βασιλείας[1] im Gegensatz zu υἱοὶ τοῦ πονηροῦ gesprochen hat. Also ein jeder Schriftgelehrte, der die Schule des Reichs — das Himmelreich ist also schon an der Arbeit — genossen hat, vgl. Clem. Al. Strom. VI 17 153, ist jenem Hausherrn ähnlich. Worin aber liegt das tertium comparationis? Sicher nicht darin, dass beide freie oder reiche Männer sind — der θησαυρός garantiert noch keinen besonderen Reichtum —, sondern dass beide Neues und Altes an die Oeffentlichkeit bringen, der γραμματεύς in seiner Lehrthätigkeit wie der Hausherr in der Fürsorge für sein Haus; auf καινὰ καὶ παλαιά liegt der ganze Ton, das ἐκ τ. θησ. αὐτοῦ war nur unentbehrlich, um dem Bilde Anschaulichkeit zu verleihen. Die Frage (noch bei VAN K.), aus welchem Schatz denn Jesu Jünger schöpfe, bedarf keiner Beantwortung, weil sich Jesus hier nicht darum kümmert, woraus der Schriftgelehrte, sondern was er schöpft.

Aber was ist das Neue und Alte, das Jesus von den echten γραμματεῖς erwartet? VOLKM. findet hier das banausische Bekenntnis des Mt, er habe aus dem A. T. und aus neuen Gottes-Lehrschriften, dabei wieder aus dem älteren und aus dem jüngeren Evangelienbuch kompiliert. Mich wundert, dass PFLEID. (Urchristentum S. 516), wenn auch geschmackvoller, solch eine Selbstverherrlichung des Evangelisten annehmen konnte. Durch πᾶς wird sie vielmehr abgelehnt. Trivial war es, hier einen guten Rat für die Predigt zu finden: Jesus wolle den Jüngern zeigen, sie dürften in Zukunft nicht blos die von ihm gehörten Worte nachsprechen, sondern sollten mit dem längst Bekannten stets Solches verbinden, was den Reiz der Neuheit habe. Wie schon KOESTLIN und KEIM in dem Wort einfach eine Empfehlung der parabolischen Lehrweise vermuteten, hat besonders B. WEISS hier den Schlüssel

[1] Vgl. dazu Orig. Sel. in ps. 4 3: ἐπεὶ καὶ οἱ μεμαθητευμένοι υἱοί εἰσι τοῦ μαθητεύοντος!

zum Verständnis der Parabelrede gefunden: Nicht nur die neuen Wahrheiten über das Wesen des Himmelreichs gilt es zu verkündigen, sondern auch Altes, die jedermann bekannten Ordnungen der Natur und des Menschenlebens; dies vereinigt die Gleichnisrede, indem sie *neue* sittlich-religiöse Wahrheiten an Vorgängen aus dem täglichen Leben zur Darstellung bringt, die allen Hörern *altvertraut* sind. Ich kann dieser Deutung nur widersprechen. Ich halte für unmöglich, dass Jesus je auf den Gedanken kam, die Bildstoffe seiner Parabeln von den darin entwickelten Ideen als Altes von Neuem zu unterscheiden; die Geschichte vom verlorenen Sohn z. B. war nicht alt, und *neu* dürfen durchaus nicht alle von ihm in Gleichnissen vorgetragenen Gedanken heissen. VAN K. hat Recht, wenn er es für falsch erklärt, in Mt 13 52 so stark auf die Form des Lehrvortrags statt zugleich auch auf den Inhalt Gewicht zu legen. Es mag wohl sein, dass Mt, wenn er den Parabelabschnitt mit diesem Worte abschloss (resp. seine Quelle, falls jemand meint, dass 13 1—52 nicht von Mt erst so zusammengestellt sein könnten), sich etwas ähnliches wie WEISS bei 52 gedacht hat: sehet, alte Geschichten und wie viel neue Weisheit steckt dahinter!

Jesus aber wird das Zusammen von Altem und Neuem sogar nur auf den Inhalt bezogen haben, auf den es ihm allein ankam, — oder hat er je seinen Jüngern katechetische Anleitung erteilt? — und konstatiert hier als Merkmal „evangelischer“ Schriftgelehrsamkeit, dass sie allzeit Altes und Neues biete. Das Alte, das sich bewährt hat, soll nicht geringgeschätzt werden, vgl. 5 17 ff., Jesus ist kein Revolutionär, aber auch das Neue soll zu seinem Recht kommen; und eben dies *Neue* neben dem Alten ist's, was die γραμματεῖς gewöhnlichen Schlages nicht anerkannten. I Joh 2 7 f. proklamiert in charakteristischem Unterschied von Mt die Identität von Neuem und Altem, ebenso, wohl im Blick auf Mt 13 52, Clem. Hom. VIII 7; den vollen Enthusiasmus für das Neue atmen II Cor 5 17 und Apc 21 5, bei genauem Zusehen enthält aber das Pauluswort gar nichts unserm Spruch Entgegengesetztes, sodass dieser auch nicht aus antipaulinischer Tendenz oder zur Abwehr gnostischer Neologen erdichtet sein kann. Dazu giebt er sich viel zu harmlos; und als Ganzes passt er vorzüglich in Jesu Mund. Als διδαχὴ καινή empfand man seine Lehre Mc 1 27; die gewöhnlichen Lehrer von damals, die γραμματεῖς fürchteten nichts mehr als Neuerungen; die Ueberlieferung der Väter, was zu den Alten gesagt worden, das waren ihre Götter. Mit seinem grossen ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν führte Jesus gewaltig die Sache des Neuen, doch nicht um das Alte zu stürzen, sondern um es mit neuem Geist zu erfüllen; die Botschaft vom Himmelreich, die er brachte, war neu wie das Himmelreich selber; Gottes Wort in der

Schrift, das alte, hat er stets heilig gehalten. Deshalb musste ihm jeder in der Schule des Himmelreichs unterwiesene Schriftgelehrte als ein Mann erscheinen, der Neues und Altes gleichermassen zu seinem Rechte bringt. Das Thema vom Verhältnis des Alten und Neuen hat er auch sonst erörtert (s. unten zu Mc 2 21 f.), nie hat er einen Standpunkt vertreten, wo nicht Mt 13 52 ein treffender Ausdruck seiner Geschichtsauffassung gewesen wäre.

Die Frage, wer die γραμματεῖς hier sein sollen, ist damit beantwortet. Noch VAN K. protestiert gegen die Meinung, dass Jesus selber es wäre. Er allein natürlich nicht, da das πᾶς dann sinnlos würde, aber er so gut wie jeder von seinen Jüngern, die heutigen eingeschlossen. Nur dogmatisches Vorurteil findet in dem μαθητευθείς eine Entwürdigung des allwissenden Gottessohnes. Er ist das Muster des neuen Schriftgelehrten, ist als solcher von Freund und Feind angesehen worden; wie konnten seine Zuhörer es verstehen, wenn er „jeder" sagte und dabei dachte: mich selbstverständlich ausgenommen, der ich das Meinige direkt vom Vater empfange? Gerade seine Art Schriftgelehrsamkeit zu bethätigen, schildert er 52, um Andern eine Norm zu schaffen, die ihm helfen wollen. Das διὰ τοῦτο zu Anfang unsers Spruches kann natürlich nicht auf das Schatzgleichnis 44 über 45—50 hinweg bezogen werden, sondern auf 51, wo er das Verständnis der Parabeln im Jüngerkreise festgestellt hat. Aber nur Künsteleien können den ganz allgemein gehaltenen Satz 52 als Folgerung aus dem „Ja" 51 rechtfertigen; da waren die Griechen, die διὰ τοῦτο hier = ἀληθῶς fassten, einsichtiger. Diese Bedeutung von διὰ τοῦτο ist nur leider nicht zu belegen; und so werden wir die beiden Worte als einen zurückgebliebenen Rest eines andern Zusammenhangs betrachten dürfen, aus welchem Mt den Spruch herausgehoben hat — eine wertvolle Bestätigung seines Altertums. Kennen wir aber den Zusammenhang nicht, in dem die älteste Quelle das Gleichniswort vortrug, so fällt jede Versuchung, es auf die parabolische Lehrweise zu beziehen, dahin; es kann in einer grossen Volksrede ursprünglich gesprochen worden sein, wo Jesus sein Ideal von γραμματεύς gegenüber dem Gebahren der herrschenden Theologenschaft scharf formulierte: das Reden in Parabeln zu einem Merkzeichen für den Lehrer der neuen Zeit zu stempeln, wäre eine unglaubliche Beschränktheit gewesen.

16. Vom Aas und den Adlern. Mt 24 28 Lc 17 37.

Als Bestandteil einer Parusierede Jesu bringen Mt und Lc dies abgekürzte Gleichnis. Im Wortlaut weichen sie nur unerheblich von einander ab, ὅπου ἐὰν ᾖ hat Mt für ὅπου Lc (wobei ἐστίν zu ergänzen

wie Jac 3 16); Mt τὸ πτῶμα Lc τὸ σῶμα; vor οἱ ἀετοί setzt Lc ein καὶ und rückt das Subjekt des Nachsatzes vor das Verbum, das bei ihm ἐπισυναχθήσονται lautet gegen blosses συναχθ. des Mt. All das können Uebersetzungsvarianten sein, ebensogut zufällige Folgen freier Wiedergabe der griechischen Vorlage; B. WEISS' Rekonstruktion des ursprünglichen Textes dieser Quelle ist willkürlich; nur σῶμα wird wohl Verfeinerung von πτῶμα sein (s. Phrynichos 375 L.). τὸ πτῶμα = Leichnam, Kadaver, was wegen des Nachsatzes auch τὸ σῶμα bei Lc bedeuten muss; die in der LXX freilich häufigere Benutzung von πτῶμα = πτῶσις, Fall (so auch Ps Sal 3 10) kann, obwohl von Kirchenvätern wie ISIDOR. ep. I 282 bevorzugt, hier nicht in Betracht kommen: es ist das Aas, was die Raubvögel anzieht. An einen gewaltsamen Tod wegen πτῶμα (von πίπτειν) zu denken (VAN K. II S. 288 n. 3) haben wir so wenig Veranlassung, wie darüber zu reflektieren, ob Leichname von Tieren oder von Menschen gemeint seien. Die Adler verschmähen aber Kadaver, Geier (vgl. Job 39 27—30 γὺψ ... οὗ δ' ἂν ὦσι τεθνεῶτες, παραχρῆμα εὑρίσκονται) wäre die genauere Bezeichnung, indess, wie im A. T. oft נֶשֶׁר, steht „Adler“ als Gesamtname für Raubvögel. συνάγεσθαι (oder Lc: ἐπισυνάγ.) reflexiv, sich sammeln, zusammenströmen, mit ἐκεῖ z. B. II Esr 4 20; auch Test. Benj. 9 ἐκεῖ συναχθήσονται; und das Futurum braucht durchaus nicht weissagend gefasst zu werden, sondern drückt die notwendige Folge aus wie Mt 6 21: ὅπου ἐστὶν ὁ θησαυρός σου, ἐκεῖ ἔσται καὶ ἡ καρδία σου, s. S. 41.

Schon alte Ausleger haben gefühlt, dass wir hier nicht eine Allegorie haben, sondern ein Gleichnis, dessen zweite Hälfte fortgelassen worden ist, weil sie nach dem Zusammenhang der Rede dem Leser klar sein musste: CYRILL umschreibt Lc 17 37: ὥσπερ σώματος κειμένου νεκροῦ τὰ σαρκοβόρα τῶν πτηνῶν ἐπ' αὐτὸ συντρέχει, οὕτως ὅταν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραγένηται, τότε δὴ πάντες οἱ ἀετοὶ τουτέστιν οἱ τὰ ὑψηλὰ πετόμενοι καὶ ἄνω τῶν ἐπιγείων καὶ κοσμικῶν ἀνενηνεγμένοι πραγμάτων ἐπ' αὐτὸν συνδραμοῦνται; es ist dabei nur eine Nachwirkung der seit ORIG. herrschenden, aber schon bei IREN. IV 14 1 vorliegenden Deutung der ἀετοί auf die Gläubigen, wenn er in der ergänzten Hälfte das Adlerhafte der Christen so stark betont. Ist dies nötig, so muss auch die Aehnlichkeit des wieder erscheinenden Menschensohnes mit einem Aas, die durch keine Hinweise auf seinen Kreuzestod oder gar auf das Transsubstantiationsdogma erträglich wird, nachgewiesen werden. Die Adler brauchen aber für den Gedanken, dem das Gleichnis dient, so wenig zu bedeuten, wie das Aas; nur auf das Verhältnis der beiden zu einander kommt es an; die un-

verbrüchliche Sicherheit, mit der sich die Geier zum Aase finden, soll ein ebenso gewisses Sichzusammenfinden von zwei getrennten, aber für einander bestimmten Grössen auf anderem Gebiete veranschaulichen.

An welche „Grössen" Jesus gedacht hat, müsste der Kontext klar machen; leider steht der Spruch bei Mt an andrer Stelle wie bei Lc. Bei Mt ist 28 der Schlussvers eines in die Marcusrede 13 eingesprengten Abschnittes 26—28, wovon 26 eine deutliche Parallele zu dem aus Mc übernommenen 23 bildet, und den wir bei dem guten Fortschritt der Gedanken wohl für ein von Haus aus einheitliches Stück zu halten haben. Da warnt Jesus die Hörer, Solchen Glauben zu schenken, die wissen wollen, der Messias sei hier oder da, in der Wüste oder in den Kammern; da die Parusie des Menschensohnes wie der Blitz sein werde, der alles von Osten bis Westen grell erleuchtet, ist jedes Nachforschen und Aufsuchen überflüssig; daneben kann 28 doch blos besagen: so unfehlbar wie die Geier sich um das Aas versammeln, werden alsdann die Jünger zum Menschensohn gelangen, ohne Herausgehen, ohne Spüren, vgl. Mt 24 31 23 37 I Thess 4 17 II Thess 2 1 ἡμῶν ἐπισυναγωγῆ ἐπ' αὐτόν, vgl. Test. Benj. 10 καὶ συναχθήσεται πᾶς Ἰσραὴλ πρὸς κύριον[1]. — Lc hat 17 23 f. das den Versen Mt 26 f. Entsprechende, dann aber folgt statt des Adlergleichnisses in 25 eine Weissagung von Jesu einstweiligem Untergang, darauf 26—35 die Schilderung, wie überraschend, keine Wahl mehr lassend, und die merkwürdigste Teilung der Menschheit in zwei Hälften herbeiführend die Offenbarung des Messias sein werde; endlich fragen die Jünger: ποῦ κύριε, und erhalten als Antwort das Adlergleichnis. Da im Vorhergehenden seit 26 die schaurige Seite der Parusie mehr heraustritt, liegt es nahe, das ποῦ zu ergänzen: Wo wird dies Weltgericht stattfinden; und dann würde die Antwort besagen können: Wo irgend ein Gegenstand des Gerichts ist, da wird auch das letztere sich vollziehen, also nicht blos an den Heiden (Hltzm.). „Wie nach der Naturordnung zum Aas sich der Adler findet, so muss der Messias mit seinem Gericht überall da sein, wo sich ein Objekt für dasselbe findet" bestimmt denn auch B. Weiss als ursprünglichen Sinn unsers Spruchs und möchte die „ekle Missdeutung auf den Messias und seine Auserwählten" kaum noch erwähnen. Auch J. Weiss ergänzt: „so wird das Gericht die ereilen, welche tot

[1] Mald. nimmt dem Worte, wenn er die Versammlung aller Menschen vor Christo zum Gericht hier einträgt, sein acumen; ist denn diese Versammlung mit der von Geiern bei einer ihnen lieben Speise vergleichbar; ist denn bei allen Menschen ein Interesse wie 26 vorauszusetzen?

(Lc 9 60), dem Verderben verfallen sind." Aehnliches hatte im Anschluss an STIER, aber die Hinweisung auf das zum Verderben reife Israel, weiterhin auf die ganze Menschheit stärker betonend und zu sehr um das Wesen des πτῶμα und das der ἀετοί, dort das Verfaulen, hier das Auffressen, bemüht, VAN K. als den einzig möglichen Sinn behauptet. Apc 19 17f. lenkt allerdings die Phantasie in solche Bahnen; und wäre der Spruch als Agraphon, abgerissen, uns überliefert, würde ich gegen ein solches Verständnis nichts einzuwenden wagen. CALVIN greift sicher fehl, wenn er trotz der richtigen Einsicht, hier liege eine Art Schluss a minori ad maius vor, herausliest, es sei schimpflich für die Gläubigen, non aggregari ad vitae auctorem, quo solo vere pascuntur, in Christo selber bestehe das heilige Band der Einheit, das Alle umschlingen müsse. Für unser Verständnis sind wir auf den Zusammenhang, in dem unsre Quellen das Wort mitteilen, angewiesen. — Da verrät doch bei Lc die nach 35 unterbrechende Frage, dass der Zusammenhang von 37 mit dem Vorigen lose, wohl von Lc erst hergestellt ist; auch bei ihm kann recht gut das „Wo, Herr" bestimmt sein, den Punkt 23f. zu noch genauerer Aufklärung zu bringen, deren die übrigen Bestandteile der Rede nicht bedurften, und dann passt als Antwort hier trefflich der bei Mt 28 gefundene Sinn: Eure Frage beruht auf der falschen Voraussetzung, als ob das „Wo" des Wiederkehrenden dermaleinst fraglich sein könne. Wer zu ihm gehört, findet ihn so sicher wie die Raubvögel das Aas: das Himmelreich kommt nicht μετὰ παρατηρήσεως, nicht so, dass man über „hier oder dort" debattieren kann (Lc 17 20f); auf einmal steht es inmitten von ὑμεῖς! Diese Sicherheit und Schnelligkeit der Vereinigung dürfte schon an sich als der beiden Seiten des Gleichnisses gemeinsame Zug weit empfehlenswerter sein als die Allgemeinheit der vorzunehmenden Vernichtung. Mt 29ff. passen zu dieser Auffassung nicht gerade gut, auch 31 giebt eine andre Vorstellung, obwohl der Evangelist darin vielleicht den Kommentar zu 27 28 erblickte (er sendet seine Engel καὶ ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ . . . ἀπ' ἄκρων οὐρανῶν ἕως ἄκρων αὐτῶν); aber solche Inkongruenzen sind die notwendige Folge von der abwechselnden Benützung verschiedener Vorlagen. Nur bei obiger Ergänzung fällt das nötige Gewicht auf die zweite Hälfte; und das Staunen darüber, dass Jesus für eine beseligende Verheissung solch ein niedriges Bild herangezogen habe, erledigt sich schon durch die Wahrscheinlichkeit, dass er sich an ein geläufiges Sprichwort anlehnte.

Bereits durch den Widerspruch zu Mt 23 26 gerichtet sind alle Deutungen, die eine bestimmte Lokalität für Christi Parusie aus

unserm Spruch herausklügeln, darunter die groteskeste die von L. Hahn: in der Oertlichkeit, die zur Zeit der Parusie gleichsam den Mittelpunkt der Menschheit bildet, wo sowohl die Anhänger als die Gegner des Messias ihren eigentlichen Sitz haben. Wenn das Gleichnis zu so trivialer Befriedigung der Neugierde dienen sollte, wäre seine Echtheit schlechthin aufzugeben, an der wir jetzt nicht zweifeln; vielmehr gehört es, wie Mc 13 28—32 zu den sichersten und originalsten Bestandteilen der evangelischen Zukunftsreden, die sonst vielfach blos jüdische Gedanken über die letzten Dinge enthalten. — Uebrigens könnte der Spruch ursprünglich allgemeiner von der Sicherheit des Hineingelangens ins Himmelreich — ohne Stürmen und Gewaltthätigkeit — gemeint gewesen sein; er besagt ja im Grunde nur in anschaulicherer Form, was Sap 6 12 von der Weisheit predigt: λαμπρὰ καὶ ἀμάραντός ἐστιν ἡ σοφία, καὶ εὐχερῶς θεωρεῖται ὑπὸ τῶν ἀγαπώντων αὐτήν.

17. Vom Dieb. Mt 24 43 f. Lc 12 39 f.

Mt hatte in der eschatologischen Rede 24 36 den Tag und die Stunde der Parusie für unbestimmbar erklärt, 37—41 schildern, wie überraschend sie über die nichts ahnende Menschheit, alles definitiv entscheidend, hereinbrechen wird, 42 mahnt die Angeredeten sich vor thörichter Sicherheit zu hüten: „So wachet denn, weil Ihr nicht wisst, zu welcher Stunde Euer Herr kommt.“ Ein kleines Gleichnis soll die Unentbehrlichkeit dieses Wachens veranschaulichen: „43 das aber wisst Ihr, wenn der Hausherr wüsste, zu welcher Nachtwache der Dieb kommt, so würde er wachen und nicht sein Haus durchgraben lassen. (44) Deswegen haltet auch Ihr Euch bereit, weil des Menschen Sohn zu einer Stunde, da Ihr es nicht denkt, kommt.“ Bei Lc finden wir fast den gleichen Wortlaut 12 39 f; und da bei ihm 41—46 das gleiche Stück wie bei Mt 45—51 folgt, ist eine ältere Quelle als Grundlage für beide Abschnitte gesichert. Der sonstige Inhalt dieser Zukunftsrede Lc 12 22—53 hat allerdings keine Parallelen in Mt 24; das Meiste davon hat Mt in 6 und 10 untergebracht; unmittelbar vor unserm Gleichnis hat Lc statt des kurzen Mahnwortes Mt 42 eine breiter ausgeführte Ansprache von der gleichen Tendenz: Selig die Wachsamen! Blass will auf die Autorität einiger Minuskeln hin Lc 40 als aus Mt 44 interpoliert streichen; aber der Zusammenhang zwischen 39 und 41 wird durch die Streichung keineswegs besser, und die grosse Aehnlichkeit mit Mt würde dem Verse 39 ebenso gefährlich sein wie dem bereits von Mrci. bezeugten 40. Faktisch haben hier Lc wie Mt die Quelle fast wörtlich abgeschrieben; B. Weiss wagt sie sogar da, wo Lc von Mt abweicht, zu rekonstruieren. διὰ

τοῦτο Mt 44 sei Zusatz des Mt — dies ist allerdings sehr wahrscheinlich, da Lc die Verbindung schwerlich fortgelassen hätte, Mt aber Asyndeta nicht liebt; zu διὰ τοῦτο vgl. 13 52 —, ἀφῆκεν des Lc scheint ihm ursprünglicher als εἴασεν des Mt, weil Lc sonst gerade ἐάω liebe, dagegen soll οἰκία des Mt dem οἶκος des Lc vorgezogen werden, φυλακῇ (statt ὥρᾳ Lc) schreibe Mt in Reminiscenz an das in der Quelle vorangehende Gleichnis Lc 38. Wir werden gut thun, diese Fragen unentschieden zu lassen, ebenso wie die, ob ἐκεῖνο des Mt (dies vor einem ὅτι-Satz das Seltenere) oder τοῦτο des Lc mehr Vertrauen verdient; höchstens φυλακῇ des Mt wird gegen B. Weiss der Quelle zuzusprechen sein, da ὥρᾳ bei Lc als Konformation zu 40 erscheint. Bedeutsam ist blos die Differenz, dass Lc sich mit οὐκ ἂν ἀφῆκεν διορυχθῆναι begnügt, wo Mt ἐγρηγόρησεν ἂν καὶ οὐκ ἂν εἴασεν διορ. schreibt — denn mit Tisch., B. Weiss, Blass, Balj. sind ἐγρηγόρησεν ἂν καὶ aus dem Lc-Text als interpoliert zu streichen; höchstwahrscheinlich sind sie ein Zusatz des Mt zur „Quelle".

Das ἐκεῖνο δὲ bei Mt rückt den Inhalt von 43 in einen Gegensatz zu dem von 42; dem dortigen οὐκ οἴδατε steht ein γινώσκετε gegenüber; auch bei Lc hat man den Eindruck, dass ähnlich wie 10 11 (wir schütteln den uns anklebenden Staub von Eurer Stadt auf Euch, aber das sollt Ihr wissen, dass das Reich Gottes nahe ist) mit τοῦτο von den seligen Knechten 35—38 nun zu einem andersartigen Bilde übergegangen wird. So mag bei Lc γινώσκετε als Imperativ gemeint sein, bei Mt möchte ich es mit Wenigen wie Beng., Plumm. als Indikativ = Mc 13 28 nehmen: dem Nichtwissen der Jünger 42 wird ein Wissen entgegenstellt, das keinen Einwand verträgt; eine Aufforderung zum Wissen wäre hier schlecht angebracht, und merken = sich merken heisst γινώσκειν nicht, es ist synonym mit εἰδέναι, vgl. Act 20 34 Rm 6 6 9 7 1 I Joh 2 29 Joh 21 17. Der Imperativ ist nur möglich, wenn das γινώσκ. sich auf die Deutung erstreckt, also etwa nach Lc: das sollt Ihr aber wissen, dass Ihr, wie die Bereitschaft gegenüber dem Dieb unerlässlich ist, so ebenfalls gegenüber der Ankunft des Menschensohnes bereit sein müsst.

Was sie wissen, wird in Form eines korrekt gebildeten irrealen Bedingungssatzes mitgeteilt: „Wenn der Hausherr wüsste" etc. Beng. übersetzt geradezu: si scisset, was dem folgenden vigilasset genauer entspricht; einen plusquamperfektischen Ton kann man dem ἐγρηγόρησεν, εἴασεν, ἀφῆκεν ja nicht absprechen. van K. und B. Weiss meinen denn auch, dass Jesus hier auf einen ganz bestimmten, den Jüngern bekannten Fall eines geglückten Einbruchs Rücksicht nehme. Aber der Artikel bei οἰκοδ. (dazu vgl. 10 25 13 52) unterstützt diese

Hypothese nicht, es ist derselbe wie Mt 13 3 ὁ σπείρων, die Kategorie bezeichnend, und ᾔδει, vollends ἔρχεται passen in eine allgemeine Regel, nicht in eine Reflexion über einen Einzelfall; im Deutschen treffen wir den Sinn am besten durch Zuhülfenahme des Plurals; „wenn die Hausherren (vorher) wüssten, wann der Dieb seinen Besuch — in jedem einzelnen Fall, wo ein solcher ausgeführt wird — macht, so hätten sie ausnahmslos (durch Wachen) die Pläne des Diebes vereitelt, so wäre nie ein Diebstahl geglückt.“ Der Wechsel der Tempora ist nur bei dieser Fassung ganz natürlich. „Zu welcher Stunde“, ὥρα (auch Lc wird wohl an Nachtstunden denken), φυλακή (Mt) bezeichnet ausschliesslich Teile der Nacht (s. darüber zu No. 19), ποίᾳ hier so wenig wie 42 (HLTZM.) = quali, zu was für einer Zeit, sondern qua; im späteren Griechisch werden die cas. obl. von τίς, besonders adjektivisch bei Sachen, nicht gern verwendet, sondern durch die von ποῖος ersetzt (vgl. LXX II Reg 15 2 Tob 5 8 10 ἐκ ποίας φυλῆς . . σὺ εἶ;). „Wozu der Dieb kommt“, wüssten wir auch ohne Joh 10 10; er muss dazu das Haus, auf das er es abgesehen hat, durchgraben. διορύσσειν ist t. t. für das Diebshandwerk, vgl. Mt 6 19 f. Job 24 16 und διορύγματα Jer 2 34 Exod 22 2. Der nächste Gegenstand für solch Durchgraben ist natürlich die Wand, durch die sich der Dieb (Räuber) einen Eingang bohrt, daher τοιχωρυχεῖν für einbrechen und subst. τοιχωρύχος Lucian Gall. 33 29 (Philo in Flacc. 10 πάντα διορύξας καὶ τοιχωρυχήσας ὁ Φλάκκος); den Zaun übersteigen oder διορύσσειν τὸν τοῖχον muss der Dieb Lucian Gall. 22, um Geld zu finden (cod. e auch hier Lc 39 parietem!). Aber die Einbrecherarbeit des Diebes richtet sich doch nicht blos auf die Aussenwand, sondern auf den Inhalt des Hauses, sodass das Objekt τὴν οἰκίαν sehr nahe bei διορ. liegt. Solche Durchgrabung seines Hauses würde natürlich nie ein Herr gutwillig geduldet haben — ἐάω c. acc. c. inf. wie I Clem 33 1 und völlig gleichbedeutend dem ἀφίημι —; sie zu verhindern, hätte er bei Nacht vor allem wachen müssen: auch bei Lucian Gall. 29 sagt sich der Geizhals Simon, der einen Einbruch befürchtet: „da ist das Beste, selber wachend (ἄγρυπνον) alles behüten; ich will aufstehen und immer rings um das Haus hergehen.“ Und so darf Mt versichern: ἐγρηγόρησεν ἄν; γρηγορεῖν und ἀγρυπνεῖν promiscue vom Wachen im gewöhnlichen wie im übertragenen Sinne gebraucht.

Soweit scheint alles klar, und noch weniger bedarf Mt 44 des Kommentars. „Auch Ihr müsst bereit werden“, γίνεσθε schon nahe einem ἐστέ, aber doch auch Mt 6 16 von zukünftigen Dingen; also entwickelt Euch so, dass seinerzeit ein „ἕτοιμοι“ von Euch gilt. ἕτοιμος von Personen wie Sachen (22 4 8): fertig, in der erforderlichen Verfassung,

weil des Menschen Sohn (= ὁ κύριος ὑμῶν, vgl. 11 19 S. 29) kommt — Präs. der Gewissheit; GROT. mit seinem venire potest inexpectatus (ἔρχεται = ἔρχοιτο ἄν) giebt zwar einem feinen Taktgefühl nach, zerstört aber die beabsichtigte Schroffheit des Textes —, zu einer Stunde, wo Ihr es nicht meint, ᾗ οὐ δοκεῖτε ὥρᾳ bekannte Attraktion; δοκεῖν hier natürlich nicht „wähnen“ (B. WEISS) wie Mt 3 9 6 7 Act 12 9, sondern wie I Cor 4 9 7 40 = „glauben“, zu ergänzen etwa ὅτι ἔρχεται.

Dass eine stetige Bereitschaft auf die unerwartet eintretende Parusie eingeschärft werden soll, sieht jeder; allein inwiefern dient das Gleichnis vom Dieb diesem Zwecke? Dass es ein Gleichnis sein will, wird durch das von Mt und Lc bezeugte καὶ ὑμεῖς klar; wenn erst 44 auch die Jünger bereit sein sollen, können sie nicht schon in 43 als Hausherr, oder als Dieb, oder als Haus vorgeführt gewesen sein. An und für sich lassen sie sich wegen des verbindenden γίνεσθε ἕτοιμοι ja nur im Hausherrn unterbringen, und so hat denn für die Allegoristen diese Gleichung ὁ οἰκοδεσπότης = die Christen (oder auch die Menschen) nahezu ausnahmslos festgestanden. In Bezug auf das Uebrige gehen sie um so weiter auseinander; gegen MRCI., dem als „Dieb“ der Demiurg willkommen war, erklärt schon TERT., wie nachher ORIG., HILAR. den Dieb für den Teufel, der den Leibern der Menschen nachstellt, wobei OP. IMPERF. hübsch die Aehnlichkeit des Leibes mit einem Hause durchführt, da er ja in Mund und Ohren seine Thüren, in den Augen seine Fenster besitze. Nach CHRYS. sehen die meisten Griechen im Diebe den Tod — daneben vielleicht auch das Ende aller Dinge —, der allerdings einen gründlichen Einbruch in unser Haus darstellt; besonderer Scharfsinn wird in dieser Klasse auf die Deutung der „Nachtwachen“ verwendet, die als die verschiedenen Lebensalter oder die verschiedenen Grade geistlicher Reife verstanden werden. Bei HIERON. noch etwas verschämt, später ohne Bedenken ist Christus der Dieb — im Grunde steht CHRYS. mit den Seinen auf gleichem Boden! —, der alle Falten und Fasern des Menschenherzens in seinem Gericht durchforscht. Mit dem Zusammenhange von Mt 24 Lc 12 haben weder die vom Teufel uns bereiteten Nachstellungen noch die Ungewissheit unsres Todestages etwas zu thun, genau so wenig wie eine Offenbarung über die Intriguen des Demiurgen. Und der Dieb Mt 43 kann nicht Christus sein, wenn durch καὶ ὑμεῖς 44 der οἰκοδεσπότης als ein gewöhnlicher Hausbesitzer erwiesen ist. Die Zahl der Ausleger, die das einsehen, ist bereits stattlich; um so merkwürdiger, dass sie die Schwierigkeit, das Gleichnisbild 43 zu der daraus gezogenen Folgerung 44 in ein erträgliches Verhältnis zu setzen, entweder gar nicht empfinden oder durch Künsteleien verhüllen. Die Ungewissheit der verhäng-

nisvollen Stunde soll das tert. comp. sein, aber — in 43 hat sie die Wirkung, dass der Diebstahl glänzend glückt, in 44, dass die Jünger nicht überrascht werden? B. Weiss erklärt: das Verhalten, durch das allein der Hausherr sich gegen den Dieb schützen kann, bietet ein Gleichnis für das Verhalten des Jüngers dem ebenso unvermuteten Kommen des Herrn gegenüber; Nsg. findet, die in dem Fall 43 sicher angewendete Vorsicht sollte den Jüngern als Vorbild dienen. Aber jener „vorbildliche“ Fall 43 ist ja so irreal wie der des Wissens bei den Jüngern; und wo hören wir in 43 etwas darüber, dass der nichtwissende Hausherr sich gegen den Dieb überhaupt schützen kann? Andere wie Beng. und J. Weiss betonen, dass in 43 wie 44, falls man „wüsste“, es eine Kleinigkeit wäre bereit zu sein; erst die Ungewissheit macht die Wachen anhaltend und lobenswert. Allein der bestohlene Hausherr 43 ist so wenig getadelt wie gelobt worden; dieser Gedanke „neque id praecipui quidquam fuisset“ wird dem Text einfach aufgedrängt wie Beng.'s Supposition, der Hausherr sei über das Kommen des Diebes unterrichtet gewesen, nur nicht über die Stunde. Und davon, dass der Herr seines Nichtwissens halber besondere Vorbereitungsmassregeln getroffen hat, die wir nur nachahmen könnten, ununterbrochene Wachsamkeit geübt, ist auch im Text keine Rede; jeder Anhalt fehlt für die Vermutung eines klagenden Hinweises darauf, dass man die irdischen Schätze so viel sorgsamer behütet als für seine Seele sorgt (Chrys., Beng.). Den Gipfel der Hülflosigkeit erklimmt hier ein Chrys., wenn er seine Auslegung schliesst: ὥσπερ ἐκεῖνος, εἰ ᾔδει, διέφυγεν ἄν, οὕτω καὶ ὑμεῖς, ἐὰν ἦτε ἕτοιμοι, διαφεύξεσθε. Die Logik fordert vielmehr folgenden Nachsatz οὕτω καὶ ὑμεῖς, εἰ ᾔδειτε, διεφύγετε ἄν. Und in der That wird dies ungefähr der Sinn sein, den unser Gleichnis in der „Quelle“ hatte: So wie ein Hausherr, da er nicht weiss, wann der Dieb kommt, sich gegen den Einbruch selber schlechterdings nicht schützen kann, — könnte er die Stunde, so würde ers wahrlich thun! — ebenso könnt auch Ihr, da Ihr die Stunde der Parusie nicht kennt, Euch vor ihr nicht schützen; Ihr müsst Euch drein ergeben, dass sie Euch überrascht, und sonach alle Kraft darauf wenden, dass sie Euch nichts anhaben kann: jederzeit bereit! Das aus 43 zu supplierende εἰ ᾔδειτε τὴν ὥραν ist nicht etwa identisch mit einem εἰ ἐγενήθητε ἕτοιμοι, sondern aus dem Nichtwissen und dem Nicht-Entrinnen-Können folgt erst als Letztes: γίνεσθε ἕτοιμοι! Diese Bereitschaft hinwiederum besteht nicht in Wachsamkeit wie in den bei Lc vorangehenden 35—38, sondern nach dem bei Mt wie bei Lc folgenden Gleichnis in dem Thun des Willens Gottes, also in treuer Pflichterfüllung, vgl. Mt 25 10, wo alle Jungfrauen geschlafen haben und doch αἱ ἕτοιμοι εἰσῆλθον μετ' αὐτοῦ. Mt zwar hat dies offen-

bar nicht mehr gefühlt; der von ihm vorgeschobene Vers 42 γρηγορεῖτε οὖν beweist, dass ihm γρηγορεῖν an und für sich die beste Vorbereitung auf den unbekannten Tag des Herrn ist, und in seiner Vorliebe für γρηγορεῖν wird er wohl das ἐγρηγόρησεν ἂν καὶ in 43 eingeschoben haben, ohne sich klar zu machen, dass er damit ja nur die Nichtwirklichkeit des Wachens aussprach. In seinem Zusammenhange ist die Unordnung unleugbar, das Gleichnis müsste da lauten: Wenn der Hausherr nicht weiss, wann der Dieb kommt, so wacht er unablässig resp. er sorgt für ununterbrochene Bewachung und verhindert so das Eindringen des Diebes ins Haus. Bei Lc gelangen wir mit unserm Verständnis von 39 f. zu einem guten Zusammenhang von 35 bis 48 (nur der ganz verkehrte Absatz zwischen 40 und 41 ist aufzugeben); das in 37 belobte Wachen ist Erfüllung einer bestimmten Pflicht wie das τὸ σιτομέτριον διδόναι 42 und verhält sich zum Bereitsein 40 wie das Besondere zum Allgemeinen und wie 43 zu 47.

Hier mag nun peinlich auffallen, dass das Kommen des Menschensohnes mit einer so unangenehmen Ueberraschung, wie das Kommen eines Diebes sie bereitet, verglichen worden sein soll. Ein achselzuckender Hinweis auf den Spruch vom Aas und den Geiern hebt das Befremden noch nicht, auch nicht die Erinnerung daran, dass das Bild vom Dieb öfters im N. T. für das Weltende gebraucht wird, dass Jesus diese eschatologische Verwendung wahrscheinlich von jüdischen Lehrern übernommen hat. Dem echten Jünger müsste doch das Kommen seines Heilandes unter allen Umständen als seligste Ueberraschung gegolten haben; es ist wahrlich kein Zufall, dass nach I Thess 5 2 4 die Gläubigen gerade den diebsartigen Ueberfall „des Tages" nicht zu befahren haben, dort wie (II Pt 3 10 und) Apc 3 3 wird das Kommen ὡς κλέπτης für die Welt und ungetreue Christen in Aussicht genommen, ebenso ist wohl hinter Apc 16 13 f., die das Treiben des Pseudopropheten und der Dämonengeister schildern, 15 zu verstehen ἰδοὺ ἔρχομαι ὡς κλέπτης als eine dem Herrn in den Mund gelegte ernste Warnung, zu der gewissermassen den Gegensatz bildet μακάριος ὁ γρηγορῶν καὶ τηρῶν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ. Den „Ausdruck der geläufigen Hoffnung der Kirche" kann ich trotz Ropes (Die Sprüche Jesu S. 143) so wenig wie ein selbst der Form nach gut überliefertes Herrenwort in diesem Vers der Apc finden. Was wie ein Dieb kommt, ist nie etwas Erhofftes, sondern ein Gefürchtetes, es ist das Weltgericht, und als Person vorgestellt, der Weltrichter. Wie früh die Gemeinde ihrem Herrn bei der Wiederkunft die Vollstreckung des Weltgerichts zugeschrieben hat, wissen wir aus zahlreichen Stellen der ältesten christlichen Litteratur, für die Evangelien genügt der Blick auf Mt 25 31—46. Mt 24 37—42 wie 45—51 setzen

das Gleiche voraus, es wäre die gröbste Willkür 43 f., wohl gar mit Berufung auf Joh 14, davon auszunehmen, und so hat CALVIN ganz Recht, wenn er in unserm Gleichnis uns de furtivo Christi adventu unterrichtet und vor ignavia angesichts des vicinum periculum gewarnt findet. Aber nun soll man auch anerkennen, dass diese Anschauung von Parusie, die sie als einen Schrecken, dem man nicht entrinnen kann, betrachtet, der von 26—28 31, wo doch die Gläubigen sich nach ihr sehnen, im innersten Grunde widerspricht, geradeso wie 27 f. und 32 f. zu 42 ff. in merkwürdigem Kontraste stehen: dort das die grösste Sicherheit verleihende γινώσκετε, hier οὐκ οἴδατε und οὐ γινώσκει! Die Kluft wird durch den Vers 36, der zwar ein Nichtwissen von Tag und Stunde konstatiert, aber ein Wissen, dass „er" nahe sei, zulässt, schwerlich überbrückt, und die nüchterne Erwägung, dass, wie dem Hausherrn, der keine irdischen Schätze hütet, kein Dieb furchtbar ist, so auch des Menschensohnes Einbruch in die zum Tode reife Welt für die Getreuen, die ὑπομείναντες εἰς τέλος (13), nur erfreulich sei, verrät sich zu deutlich als spätere Reflexion. Wir haben die Pflicht, in den eschatologischen Reden der Evangelien wie in der altchristlichen Eschatologie überhaupt zwei verschiedene Strömungen zuzugestehen, die eine, wo man mit brünstigem Verlangen: „Komm, Herr" jeder leisen Spur, die auf ein Nahen seiner Herrlichkeit deutet, hoffnungsselig nachgeht, die andre, wo man nur des Einen gewiss, unvorbereitet überrascht zu werden, das Kommen des Weltenrichters zitternd sich doch immer wieder ins Gewissen ruft. Auch in Jesu Herzen können beide Strömungen, je nach der Stimmung vielleicht einander ablösend, Platz gefunden haben und in seinen Reden zum Ausdruck gelangt sein; man hat m. E. kein Recht, gerade die eine als die jüdische oder judenchristliche zurückzuschieben, denn auch für jüdische Frömmigkeit sind beide erreichbar gewesen. Nur dass Jesus in beiden gleichmässig seine Person in den Mittelpunkt stellen konnte, möchte ich bestreiten. Wenn er überhaupt in der letzten Periode, wo sein Messiasberuf und das Todesgeschick ihm zweifellos geworden sein mochten, die Ausgleichung zwischen beidem für sich (und die Seinigen?) durch die Idee eines Wiederkommens in Herrlichkeit gefunden hat, wenn er darin eine Rechtfertigung grössten Stils erblickte, wie er sie fordern musste, dann mochte er es mit glühenden Farben ausmalen, wie er im Himmelreich sich zu seinen Lieben wiederfinden würde (24 28 26 29), aber nicht an dem Gedanken sich weiden, dass er einst über sie, die Ahnungslosen, wie ein Dieb herfallen werde und über die Ungerüsteten furchtbare Strafen verhängen. Gewiss, er war nicht blos ein sanfter Friedefürst, er kannte einen furchtbaren Zorn, er rief nach dem

Schwert, ein Feuer wollte er über der Erde entzündet sehen und konnte sich bitter dessen freuen, dass bald der glänzende Bau des Tempels zu Jerusalem in elende Trümmer zerfallen sein würde. Sentimentale Schwärmerei für Wiederbringung auch der Mt 23 33 Verfluchten ihm zuzutrauen, ist kindlich; das harte ἐγὼ ἀποστέλλω 34 mit dem ὅπως ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πᾶν αἷμα δίκαιον ist für den Grad seiner sittlichen Entrüstung nicht zu hart. Allein das Behagen, mit dem unser Gleichnis wie die nächsten das Nichtwissen der Jünger betont, die Kaltblütigkeit, mit der es den Menschensohn wie einen Dieb an seinen Getreuen handelnd denkt, ist mir bei Jesu selber nicht verständlich; konnte er zugleich 24 32 f. sie so herzlich über die sicheren Vorzeichen des Weltendes unterrichten und 43 f. ihnen das pendulae expectationis incertum (Hieron.), ohne einen Tropfen Hoffnung beizumischen, androhen? Selbst wenn wir nicht beobachteten, wie in I Thess 5 2 4 mit dem in der Nacht kommenden Diebe noch ἡμέρα κυρίου oder ἡ ἡμέρα, dagegen Apc 3 3 16 15 und in den späteren Stellen ganz überwiegend „der Herr“ verglichen wird, würde die Vermutung gerechtfertigt sein, dass Mt 44 und Lc 40 „der Menschensohn“ nicht das Ursprüngliche ist, dass Jesus mit jenem Gleichnis vom Dieb nicht seine Parusie, sondern das Kommen der ἡμέρα κρίσεως, des Weltgerichts, veranschaulicht hat. Freilich kann er nicht gesagt haben: ᾗ οὐ δοκεῖτε ὥρᾳ ἡ ἡμέρα ἔρχεται. Aber mir sieht der ganze Vers Mt 44 aus wie die Zuthat eines Christen zu dem ohne „Deutung“ umlaufenden Wort vom Dieb; so erklärt sich die Ungleichheit zwischen 43 und 44 am einfachsten. Und die ursprüngliche Form des Gleichnisses 43 hat vielleicht nicht sowohl das „Wenn“ als das „Dass“ betont: Wenn der Hausherr weiss, dass ein Dieb zu ihm kommen will, so (wacht er und) lässt es nicht zu einem Einbruch kommen. In einer eschatologischen Rede war der Sinn des Wortes klar: Ebenso werdet auch Ihr, da Ihr ja wisst, dass der Tag nahe ist, allzeit bereit sein, so dass keine Ueberrumpelung mit schlimmen Folgen eintreten kann. Wie wir Lc 10 9 11 sehen, dass das Wort ἤγγικεν (ἐφ' ὑμᾶς) ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ je nach der Beschaffenheit der Hörer eine tröstliche Verheissung und eine furchtbare Drohung sein kann, so konnte Jesus auch in einer Rede an seine Jünger, wie sie Lc 12 vorliegt, an die, die das Reich Gottes suchen, denen der Vater es gern geben will, deren treues Harren er wohl würdigt, nebenher wohl einmal auf die ernste Seite dieses ersehnten „Tages“ Bezug zu nehmen für nötig halten. Aber nicht mit ihrem Nichtwissen, sondern gerade mit ihrem Wissen wird er vor ihnen argumentiert haben; die praktische Berechnung, die in diesem ὅτι ᾗ ὥρᾳ οὐ δοκεῖτε empfohlen wird, ist den Kirchenvätern ungemein weise erschienen, in Wahrheit stellt sie einen kleinlich utilita-

ristischen Zug dar, der für Gläubige von ca. 60 natürlich sein mag, die mit dem οὐκ οἴδαμεν sich über das fortwährende Ausbleiben der Parusie hinweghalfen und nach sittlichem Nutzen dieses Nichtwissens suchten: Jesus ist sicher nicht deswegen bereit gewesen, weil er Tag und Stunde nicht kannte, sondern weil er sich auf den Tag freute. Bei seinen Jüngern wird er dieselbe innere Stellung gewünscht haben, und wenn das Diebsgleichnis überhaupt auf ihn zurückgeht, so wird der Sinn gewesen sein: Lasst die da draussen sich ängstigen mit ihrem ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ ἔρχεται, Euch darf das nicht verwirren. Gerade wenn man weiss, dass der Dieb kommt, rüstet man sich darauf, also sorgt auch Ihr nur immer, dass Ihr im Sinne des Himmelreichs ἕτοιμοι seid, da Ihr wisst, wie nahe das Ende ist. Dann ist die Kenntnis von Tag und Stunde für Euch gleichgiltig; Ihr werdet ja sicher gerufen, sobald alles bereit ist, und den Weg verfehlt Ihr dann nicht. Dass aber vornehmlich die eschatologischen Worte Jesu von der nächsten Generation nach ihren andersartigen Stimmungen und Bedürfnissen umgebogen worden sind, wie wir es hier annehmen, dafür werden die nächsten Abschnitte noch reichliches Beweismaterial beibringen.

18. Vom treuen und vom untreuen Haushalter. Mt 24 45–51 Lc 12 41–48.

Unmittelbar an das Gleichnis vom Dieb fügt Mt ein andres: „Wer ist denn der treue und kluge Knecht, den der Herr über sein Gesinde gesetzt hat, um ihnen die Nahrung zur Zeit zu geben? (46) Selig jener Knecht, den sein Herr beim Kommen also thun finden wird! (48) Wahrlich, ich sage Euch, über all seinen Besitz wird er ihn setzen.“ Das ἄρα neben τίς (in LXX öfters εἰ ἄρα, ἐὰν ἄρα) braucht gewiss nicht mühsam als Folgerungspartikel erklärt zu werden — 18 1 ist es das keinenfalls —; wie oft beginnen auch wir ein Gespräch mit der Frage „Wer ist denn“ vgl. Ital., Vulg.: quis, putas, est. Aber, ob ἄρα da stünde oder nicht, der Gedankenzusammenhang ist klar. Die Forderung, wegen der Ungewissheit des Tags der Parusie immer bereit zu sein 42ff., wird veranschaulicht durch die Bilder eines für seine beständige Treue hoch belohnten und eines von dem zurückkehrenden Herrn in grober Pflichtversäumnis überraschten und schwer bestraften Knechtes 45—51; das γίνεσθε ἕτοιμοι 44 wird mit Inhalt erfüllt; ἕτοιμος ist, wer bis zur Ankunft des Herrn, mag sie sich noch so lange verzögern, unentwegt seine Schuldigkeit thut, das ihm Anvertraute nach des Herrn Willen verwaltet; nicht bereit ist, wer in falschem Vertrauen auf das Ausbleiben der Abrechnungsstunde die Befriedigung der eignen Lüste der Erfüllung seiner Pflichten vorzieht. „(48) Wenn aber jener böse Knecht in

seinem Herzen spricht: mein Herr verzieht, (49) und fängt an seine Mitknechte zu prügeln und isst und trinkt im Kreise von Trunkenen, (50) so wird der Herr jenes Knechtes kommen an dem Tage, da er es nicht erwartet, und zu der Stunde, da er es nicht ahnt, (51) und wird ihn zerhauen und ihm seinen Teil bei den Heuchlern geben, da wird sein Heulen und Zähneknirschen." Die durchsichtige Konstruktion der zweiten Hälfte 48—51, die unbedingt der ersten 45—47 ganz parallel läuft, so weit, dass wir Einzelheiten aus der einen in die andre übernehmen müssen (das Verziehen des Herrn 48 ist auch zwischen 45 und 46, der Auftrag an den Knecht, der Dienerschaft Nahrung zu geben, auch 48 vorauszusetzen), erzwingt als einfachste Form des Gedankens der ersten Hälfte diese: Wenn ein treuer und kluger Knecht, den sein Herr auf einen Vertrauensposten gesetzt hat, unablässig bis zu der vielleicht sehr verspäteten Rückkehr des Herrn bemüht ist, so zu handeln wie ihm befohlen war, so wird der Herr ihm den Lohn nicht schuldig bleiben. 47 ist denn auch dem Verse 51 entsprechend gebaut, das 51 ersparte ἀμὴν λέγω ὑμῖν könnte wohl einen Nachsatz einleiten. Aber das Verhältnis von 45 und 46 ist schwierig. Eine (so GROT.) hypothetische Fassung des τίς (vgl. Syr^{sin} zu Lc 12 42): wer immer der treue ... sein mag, Heil ihm, den beim Kommen sein Herr ... findet, ist grammatisch nicht zulässig, 45 und 46 sind zwei selbständige Sätze, der erste formell ein Fragesatz; die lebhafte Aussage des zweiten wird durch 47 dann erweitert und abgeschlossen. Dieser Fragesatz ist nun eine etwas schwerfällige Bildung. Die Sorgen des CHRYS., wie nur Jesus durch Fragen den Schein des Nichtwissens erregen durfte, bedrücken uns zwar weniger, aber den Optimismus von B. WEISS, der in 46 „die beste Antwort" auf die ganz ernst zu nehmende Frage 45 erblickt, kann ich nicht teilen. Abgesehen davon, dass 46 recht wenig nach einer Antwort klingt, bleibt die Frage seltsam: Wer ist der treue Knecht, den sein Herr eingesetzt hat; sie müsste mindestens lauten: In welchem Fall wird der Knecht, den sein Herr eingesetzt hat, treu und klug heissen oder sich als treu erweisen? 45 ist eine rhetorische Frage, aber nicht wie Euseb. zu ψ 14 1 und bis heute mit kleinen Abweichungen viele Exegeten (auch LUTHER bei Lc) meinten, im Sinne von I Cor 2 16: Wie selten, wie köstlich sind doch solche treuen Menschen, sondern nach BLEEK, analog Lc 11 5f. 11, in dem Sinne: Es giebt keinen treuen ... Knecht, den sein Herr eingesetzt hat; wobei die Fortsetzung etwa so in Aussicht genommen war: den nicht der Herr, wenn er ihn also thun findet, glänzend belohnen wird. Aber die Periode wäre gar zu steif geworden, so zerbricht sie, und anakoluthisch hebt 46 neu an: Selig jener Knecht. Lc 14 32 haben wir ein ähnliches Anakoluthon, wo

auch das Gleichnis mit τίς eingeführt worden war; auch Lc 15 4—7 (8—10) ist parallel: beim Vergleich mit Dt 20 5—8 wird man anerkennen, dass die Erklärung von GROT. das Richtige traf, nur formell anfechtbar ist.

Ὁ πιστὸς δοῦλος καὶ φρόνιμος sagt Mt, Lc 42 ersetzt den δοῦλος durch οἰκονόμος, verrät aber schon 43, weiter 45 46 47, dass auch er δοῦλος in der Quelle las: er wollte den Mann, den bei Mt erst der Relativsatz näher charakterisiert, schon von vornherein mit genauerem Titel versehen, insbesondere die Auszeichnung dieses Knechtes vor den übrigen hervorheben. Die Trennung der beiden Adjektive πιστός καὶ φρόνιμος durch das Subst. δοῦλος bei Mt wird nicht aus der Absicht, das φρόνιμος stärker zu betonen, entsprungen sein, auch 25 26 schreibt Mt πονηρὲ δοῦλε καὶ ὀκνηρέ, ebenso zufällig ist es, dass Lc asyndetisch ὁ φρόνιμος anfügt. Reflexionen wie die von B. WEISS, dass die Treue in stetiger Erfüllung der übernommenen Pflicht gegen den Herrn, die Klugheit in der rechten Fürsorge für sein eigenes Bestes bestünden, sind dem Texte gerade so aufgedrungen wie die von BENG., dass die Treue in der Austeilung der Speise, die Klugheit in der Beobachtung des rechten Augenblicks dafür (ἐν καιρῷ) sich zeigten; gerade BENG. hat das allein Richtige zur Erklärung dieser beiden Adjektive getroffen: Treue und Klugheit sind die beiden Kardinaltugenden eines Knechtes, ihre Vereinigung macht ihn wertvoll resp. gut. Bei Lc will BLASS wie RESCH für sein Urevangelium neben ὁ πιστ. οἰκον. ὁ φρόν. anfügen ὁ ἀγαθός; auf D wie auf alte lateinische und syrische Zeugen können sie sich berufen, aber nicht blos seine schwankende Stellung macht dies ἀγαθός verdächtig; die Häufung der Prädikate veranlasst doch auch BLASS zu dem Heilungsvorschlag, φρόν. — das doch allgemein bezeugt wird! — sei bei Lc vielleicht aus Mt eingedrungen; faktisch ist dies ἀγαθός, das allenfalls im Sinne von gütig, beneficus (= Mt 20 15) hier erträglich, dann aber eine bei dem „Sklaven“ auffallende Eigenschaft wäre, nur Variante von πιστὸς καὶ φρόνιμος, die daneben eingedrungen ist wie in Ephraem's concord. servus neben procurator; das ἀγαθός Lc 42 ist (wie das κακός Mt 48 zu einem farbloseren Texte) erst hinzugefügt worden; dabei stand der Lc-Interpolator wohl unter Einfluss von Mt 25 23 δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ. Amüsant ist die Debatte darüber, ob der Knecht schon treu und klug war resp. sich als solcher bewährt hatte zur Zeit, wo ihn sein Herr über das Gesinde setzte, oder ob er erst in dieser Vertrauensstellung Anspruch auf solche Prädikate erworben hat. Die Entscheidung darüber wirkt weiter in die zweite Hälfte hinein; der böse Knecht ist eventuell (VAN K.) einer, der in niederer Stellung treu und tüchtig war, im Besitz der Macht

aber nichtswürdig geworden ist. Wir wollen uns den Kopf jenes Herrn nicht über die Motive seiner Wahl zerbrechen, sondern nur konstatieren, dass in unserm Gleichnis „treu und klug“ ebenso sicher wie „böse“ das Endurteil über den Knecht darstellt, das nach seiner Rückkehr der Herr fällt, und wir mit ihm. Diesen Knecht setzte der Herr (κύριος neben δοῦλος = Mt 10 24 f.; das erwartete αὐτοῦ bleibt fort, weil sofort noch ein αὐτοῦ und gleich darauf αὐτοῖς folgt, in 46 steht es ja, vgl. 48 μου ὁ κύριος, und ganz breit ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου 50) über sein Gesinde. Dass er dies vor Antritt einer Reise that, also dem Knechte eine Art von Stellvertretung zuwies, erfahren wir erst durch 46. καθιστάναι τινά von Amtsübertragung ist häufig Act 7 10 ἡγούμενον; 6 3 ἐπὶ τῆς χρείας ταύτης; die οἰκετ(ε)ία, die dem Manne hier unterstellt wird, ist die Gesamtheit der οἰκέται, also die Dienerschaft; übrigens ein seltenes Wort (Symm. hat es Job 1 3 für עבדה statt ὑπηρεσία der LXX, vgl. Epict. Enchir. 33 7, der οἰκία, οἰκετία zur Notdurft rechnet). Lc ersetzt es durch das geläufigere θεραπεία, das auch vornehmer klingt, wie οἰκονόμος vornehmer als δοῦλος, der Sinn ist der gleiche (Lc 9 11 heisst es Heilung) wie Gen 45 16 oder Artemid. I 64. Mit D schreibt Blass τὴν θεραπείαν statt τῆς θ., aber blos wegen e (!) αὐτοῦ zu streichen, das doch eben so leicht wie in vielen Zeugen das trotzdem von Blass beibehaltene folgende τοῦ ausfiel, ist kapriziös. Eine sichere Abweichung des Lc von Mt ist καταστήσει statt κατέστησεν, wahrscheinlich unabsichtlich, das fut. der Möglichkeit wie 14 31 in einem ähnlichen τίς-Satze, und hier durch die vielen folgenden Futura nahegelegt. Aber die Stellung des Knechtes wird noch genauer präzisiert durch einen Infinitivsatz (mit τοῦ wohl auch bei Lc), „um ihnen zu geben“. Solche Infinitive bei κατέστησεν finden sich z. B. I Reg 8 5 I Mcc 6 17 6 55 Dan 6 1 Θ. Ihnen, nämlich den οἰκέται (Lc übergeht das αὐτοῖς) soll er geben (διδόναι des Lc ist für die immer zu wiederholende Handlung passender als δοῦναι des Mt), zur (rechten) Zeit (ἐν καιρῷ = Sir 39 34, vgl. Lc 20 10 t. rec.) die Speise. Der prägnante Ausdruck bei Lc — dort hinter ἐκ καιρῷ gestellt — τὸ σιτομέτριον, wobei der Artikel kaum zu entbehren ist, entstammt gewiss der Quelle, Mt hat das ganz allgemeine τὴν τροφήν = Nahrung, Kost dafür eingesetzt. Aber in einem grossen Haushalt verteilt der Verwalter nicht die zubereitete Speise an die Sklaven, sondern je nach Bedarf in regelmässigen Perioden Getreiderationen, die weitere Verarbeitung wurde den Empfängern überlassen. Das von Phrynichos als unattisch bekämpfte σιτομετρεῖν braucht LXX in der Josephgeschichte Gen 47 12 14, spätere Griechen haben das Subst. σιτομετρία, vereinzelt σιτόμετρον, unser σιτομέτριον ist sonst unbelegt, den Pluralis davon glaubt Deissmann, Bibelstud. I, S. 156 auf

einem Papyrus aus der Ptolemäerzeit gefunden zu haben. Das διδόναι ist hier ein διαδιδόναι, verteilen (wie Test. Benj. 11 auch schreibt); offenbar geht ein Teil der Arbeit, die sich sonst der Herr vorbehielt, auf jenen Sklaven über, von dem die übrigen dadurch abhängig werden. Mir ist nicht zweifelhaft, dass Mt seinen Text in Reminiscenz an ψ 103 27 gestaltet hat δοῦναι τὴν τροφὴν αὐτοῖς εὔκαιρον, wobei man beachten wolle, dass dort die Varianten αὐτοῖς τροφὴν und εἰς καιρόν, εἰς εὔκαιρον, ἐν εὐκαιρίᾳ bezeugt sind, vgl. ψ 144 15. Μακάριος als Prädikat voran gestellt wie 5 3ff.; zu der Feierlichkeit des Tones passt das ὁ δοῦλος ἐκεῖνος, ὃν ἐλθὼν ὁ κύρ. αὐτοῦ — Blass lässt einigen Lateinern zuliebe das αὐτοῦ bei Lc fort, natürlich hat man es gestrichen, weil man nur an den Herrn κατ' ἐξοχήν denken wollte! — εὑρήσει οὕτως ποιοῦντα (Mt) oder π. οὕτ. (Lc). Ἐλθών von der Rückkehr wie Lc 12 36f. Neben εὑρήσει hat es Lc 12 37 18 8, das Part. Aor. fast präsentisch, ebenso Mt 12 44 Lc 11 25 ἐλθὸν εὑρίσκει. Zu ποιοῦντα bei ὃν εὑρήσει vgl. Lc 8 35, vom richterlichen Befinden Act 23 29; zu οὕτως ποιεῖν Eccl 8 10 (כן עשו) Sir 3 1; Lc stellt um ποι. οὕτως = 9 15 Judith 10 10. Gemeint ist, so handelnd, wie der Herr es ihm aufgetragen hatte. Ob der Herr wie ein Dieb gekommen ist, erfahren wir nicht; angenommen wird, dass der Knecht immer so handelte; daher war der Termin und die Art der Rückkehr seines Herrn irrelevant. Wie schon Iren. IV 37 3 hat noch Beng., und Andre in seiner Spur, 46 als einen Beleg für die Willensfreiheit der Menschen gepriesen („ergo non cogimur"); so sicher diese für Jesus wie Mt und Lc ausser Frage stand, so befremdet würden sie doch wohl über solche Folgerung bei diesem Verse gewesen sein. 47 ἀμὴν λέγω ὑμῖν (ὅτι) meist schwere Strafworte einleitend, doch wie hier auch 25 40 26 13; Lc übersetzt ἀμήν durch ἀληθῶς wie 21 3 9 27 (4 25 durch ἐπ' ἀληθείας); ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτοῦ καταστήσει αὐτόν. καθιστάναι ἐπί pflegt in LXX und N. T. ohne Unterschied mit Gen. oder Akk. verbunden zu werden; der Dat. ist höchst selten, Gen 41 41 als Variante neben dem Gen.; das Bedürfnis der Abwechselung mag hier zum Dat. geführt haben. πάντα τ. ὑπ. αὐτ. = Gen 39 4ff. πάντα ὅσα ἦν αὐτῷ, all sein Gut, οὐσία. Lc 8 3 12 15 hat noch den Dat. bei τὰ ὑπάρχοντα, die Substantivierung ist indess so rasch fortgeschritten, dass der Gen., wie hier αὐτοῦ, das Gewöhnliche ist. Die Wiederholung des καταστήσει αὐτόν (vgl. 45) ist nicht Ungeschick, sondern soll zum Vergleich der beiden Einsetzungen zwingen; dort über das Gesinde, hier über allen Besitz des Herrn, zu dem natürlich die Sklaven mitgehören. Eine ähnliche Steigerung hat man in der Stellung Joseph's Gen 39 4ff. bei Potiphar finden wollen, und van K. giebt sich grosse Mühe, eine Erhebung vom οἰκονόμος zum ἐπίτροπος bei unserm Sklaven zu konsta-

tieren. Indess diese Titel lassen sich nicht klar gegen einander abgrenzen, vgl. besonders Philo quod omn. prob. l. 6, wo es von Sklaven heisst ἐπίτροποι οἰκιῶν, κτημάτων καὶ μεγάλων οὐσιῶν, ἔστι δὲ ὅτε καὶ ὁμοδούλων ἄρχοντες καθίστανται, dazu wieder Artemid. II 15 von einem Sklaven: προέστη τῆς τοῦ δεσπότου οἰκίας ἄρχων τῶν ἐν τῇ οἰκίᾳ ἀνθρώπων IV 61; an den Worten liegt auch dem Verf. des Gleichnisses nichts, nur die Erhebung zu der höchsten für den Sklaven erreichbaren Charge als Lohn seiner Tüchtigkeit soll zum Ausdruck gelangen; die Belohnung reicht weiter als Mt 25 21 23 „ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω“, auf dem 47 gewonnenen Posten ist der Sklave im Grunde geworden ὡς ὁ κύριος αὐτοῦ (10 25); seine Macht ist die eines οἰκοδεσπότης.

Dagegen fällt im umgekehrten Falle auch die Strafe furchtbar aus. ἐὰν δὲ εἴπῃ ὁ κακὸς δοῦλος ἐκεῖνος ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ: jener Knecht ist nicht der, den Gott kennt (Beng.), sondern der, den wir aus 45 als mit der Oberaufsicht über das Gesinde betrauten Knecht kennen. ἐκεῖνος hat Tisch. bei Mt nach ℵ gestrichen; aber ℵ hat das ἐκεῖνος offenbar entfernt, um den Knecht 48 als einen andern wie den von 45 ff. erscheinen zu lassen; ebenso strich Lc das κακός, der Quelle, weil es ihm widerstand, denselben Knecht klug und treu, dann aber böse zu nennen. Wir haben den Anstoss bereits beseitigt, er liegt nur in der Form; gemeint ist: Wenn aber der Knecht, dem das 45 beschriebene Mass von Vertrauen geschenkt wird, nicht treu und klug, sondern böse ist und auf den Gedanken kommt u. s. w. „In seinem Herzen sprechen“ ist Hebraismus, ψ 13 1 Jes 49 21 Jer 13 22; in direkter Rede wird der Gedanke ausgeführt: Es verzieht mein Herr. Das kann der Knecht allerdings erst gesagt haben, als der Herr eine längere Zeit ausgeblieben war. χρονίζειν = 25 5 Lc 1 21 Hab 2 3 (im Gegensatz zu (ταχὺ) ἥξει = Hbr 10 37 I Clem 23 5) Tob 9 4, mit andern Worten: er bleibt noch lange. Das überflüssige und wenig griechisch klingende ἔρχεσθαι neben χρον. Lc 45 hat schwerlich Lc erst zugefügt, sondern aus der Quelle übernommen. καὶ ἄρξηται Mt 49 setzt das εἴπῃ fort, fängt an zu schlagen (τύπτειν = Judd 20 31, l. var. πατάσσειν) seine Mitsklaven. συνδούλους nach Mt wie 18 28—33; nach Lc τοὺς παῖδας καὶ τὰς παιδίσκας, als Bezeichnung der gesamten Dienerschaft vgl. Gen 12 16 20 14 Dt 12 12 Jer 41 (34) 11—16 Sus 30 LXX; Lc vermeidet συνδούλους, weil er den Abstand zwischen dem οἰκονόμος und der θεραπεία wiederum markieren möchte. Das ἄρξηται τύπτειν ist sicher nicht zu pressen, als ob sein schändliches Gebahren gleich in den Anfängen durch Christi Wiederkunft (?) unterbrochen worden wäre (Plumm.), sondern vollere Umschreibung für τύπτῃ wie so oft bei Mc, auch Lc 14 9 18 29 und Prov 19 7 (10) οὐ συμφέρει . . . ἐὰν οἰκέτης ἄρξηται μεθ' ὕβρεως δυναστεύειν. ἐσθίῃ δὲ καὶ πίνῃ fährt Mt fort, durch δέ an-

gemessen den Gegensatz andeutend, in dem die Sorge für sein eignes Behagen zu der Misshandlung seiner Mitknechte steht; Lc knüpft tonlos durch τε an und macht auch ἐσθ. καὶ π. von ἄρξ. abhängig. Nun ist das Essen und Trinken an und für sich nicht tadelnswert (s. Mt 11 19, S. 28f.), aber er thut es nach Mt μετὰ τῶν μεθυόντων, wofür Lc, wohl den Grundtext vereinfachend, sagt καὶ μεθύσκεσθαι „und sich zu berauschen", vgl. Jes 23 18 φαγεῖν κ. πιεῖν κ. ἐμπλησθῆναι. Gemeint hat das auch Mt, denn in der Gesellschaft von Trunkenen fühlt sich der Nüchterne nicht wohl, aber seine Wendung ist voller und charakteristischer; nicht der einzelne, in seiner Trunkenheit am wenigsten gefährliche, οἰκονόμος tritt uns dadurch vor Augen, sondern die Not leidenden Knechte drüben und hüben eine Bande von Schlemmern. Ob der „Böse" diese Zechgenossen auf Kosten seines Herrn und seiner Mitknechte bewirtet hat, weiss ich nicht so genau wie STUART, VAN K.; wenn aber Clem. Hom. III 60 die μεθύοντες noch durch πόρναι erweitern, so wird nur RESCH darin einen echten Rest des Urtextes erblicken, alle Andern, wenn nicht blosse Uebernahme aus Lc 15 30 so den Wunsch, die Farben dicker aufzutragen. Ob das Prügeln der Sklaven die Antwort auf ihre Beschwerden über ihre Vernachlässigung ist, oder ob er die Gewissensbisse wegen jener Rohheiten im Wein ersticken möchte, ob das μετὰ τῶν μεθυόντων die Schuld verdoppelt und verdreifacht, weil er nicht nur allein sündigt, sondern die Sünden Andrer gutheisst, oder ob die Zweiheit der Verfehlungen darauf weisen will, dass nie eine Sünde allein bleibt, sondern Schuld fortzeugend neue Schuld gebiert, mag bei der homiletischen Verwertung unsers Textes erwogen werden; der Text selber sagt blos, dass jener Mann, statt sich treulich und verständig fürsorgend seiner Genossen anzunehmen, sie schlecht behandelt und dafür seinen Lüsten ungebührlich fröhnt. In solchem Fall, lehrt 50 = Lc 46 ἥξει ὁ κύριος τοῦ δ. ἐκείνου (vielleicht ὁ κύρ. αὐτοῦ bei Lc mit BLASS), ἥξει (wie Hab 2 3 Mt 24 14), ἐν ἡμέρᾳ ᾗ οὐ προςδοκᾷ καὶ ἐν ὥρᾳ ᾗ οὐ γινώσκει; da zu προςδ. nur möglich ist „dies Kommen des Herrn" zu ergänzen, wird das gleiche auch bei οὐ γινώσκει der Fall sein; die beliebte Annahme (B. WEISS, WZS.), ᾗ stehe per attract. für ἥν, zu einer Stunde, die er nicht kennt, zerstört den beabsichtigten Parallelismus — oder will man auch einen Tag, den er nicht erwartet, vgl. Lament 2 16, festsetzen? —; γινώσκει ist lediglich Variante für das neben προςδοκᾷ übel klingende δοκεῖ von 44; nicht nur eine ihm unbekannte Stunde ist es, sondern eine, in der er nichts weniger weiss als was sie bringt, das Kommen seines Herrn. Da er nun mitten im pflichtvergessenen Treiben überrascht wird, von seiner Spekulation auf das „Verziehen" getäuscht — eine Notiz, dass ihn der Herr so handelnd findet wie 46,

scheint überflüssig, monotone Gleichförmigkeit wird möglichst vermieden — so trifft ihn eine Strafe, so schwer wie im andern Fall der Lohn glänzend wäre: καὶ διχοτομήσει αὐτόν. διχ. in (zwei) Stücke zerlegen vgl. Exod 29 17 τὸν κριὸν διχοτομήσεις κατὰ μέλη und διχοτομήματα Exod 29 17 Gen 15 11 (Resultat von διεῖλεν αὐτὰ μέσα) Lev 1 8 Ez 24 4. Ueber die Dichotomia an unsrer Stelle ist unglaublich debattiert worden, aus van K. ersehe ich, dass 1713 Zeltner eine Monographie darüber veröffentlicht hat; die Abschwächungen wie „geisseln", „die linke Hand abhauen", „wegthun = ἀφορίζειν, von seinem Amt wegschaffen" u. s. w. verdienten kaum Erwähnung, wenn nicht die Lateiner (zum Teil auch die Syrer) von Tert. an, der segregabit übersetzt, wie die Späteren dividet, das Wort im Sinne von „Trennen" verstanden hätten, und in verschiedenen Formen eine Absonderung des Untreuen von seiner bisherigen Gemeinschaft, einen διαμερισμός darin angegeben fänden. Bei den Alten haben ausser mangelhafter Sprachkenntnis wohl gnostische und antignostische Interessen das Richtige verdeckt; die Neueren operieren mit dem hinfälligen Argument, dass einen schon zerstückelten Knecht die weiterhin genannten Strafen gar nicht mehr treffen konnten; so fragt A. Meyer (Jesu Muttersprache S. 115): Wie kann der Knecht dann noch heulen und knirschen?, findet auch, dass ein jüdischer Hausherr seinen Knecht kaum so behandeln werde. Allein die 51 bc genannten Strafen finden in der Unterwelt statt, und so muss διχοτομεῖν den Tod herbeigeführt haben. Dass es notwendig ein Zersägen bedeute, wird nicht zu beweisen sein, der Sinn ist sicher der von Susann 55 Θ σχίσει σε μέσον, vgl. 59 τὴν ῥομφαίαν ἔχων πρίσαι σε μέσον; es sollte hyperbolisch ein besonders grässlicher Tod in Aussicht gestellt werden. καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ὑποκριτῶν θήσει; μέρος wechselt mit μερίς in LXX für חלק; angesichts von Stellen wie Job 20 29 ψ 49 18 (μετὰ μοιχῶν τὴν μερίδα σου ἐτίθεις) ψ 141 6 (μερίς μου ἐν γῇ ζώντων) Sir 41 9b (ἐὰν ἀποθάνητε, εἰς κατάραν μερισθήσεσθε) und Apc 21 8 (τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις . . . καὶ πᾶσιν τοῖς ψευδέσιν τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ τῇ καιομένῃ πυρὶ καὶ θείῳ) kann die Phrase nur bedeuten: er wird ihm den Platz unter den ὑποκριταί zuweisen. Wenn Hilar. hinzufügt „in poenae aeternitate", trifft er das Richtige; die „Heuchler" gemütlich mit den Rationalisten und B. Weiss auf heuchlerische Knechte zu beschränken wie die ἄπιστοι, die Lc statt der ὑποκρ. nennt, auf untreue (so auch Beng., van K., Plumm.) = pflichtvergessene, die etwa in das ergastulum geschickt wurden, vergewaltigt den Text. Wenn Lc nicht einfach bei ἄπιστοι an Ungläubige dachte vgl. 9 41 und 18 8, meinte er die Treulosen im religiösen Sinn; was er für griechische Leser durch ἄπιστοι deutlicher machte als bei Beibehaltung des auch sehr harmlos gebrauchten ὑποκριτής.

Aus den Weherufen aber Mt 23 13ff. über die Heuchler wissen wir zur Genüge, welch ein Los Mt dieser Klasse beschieden glaubte, den höchsten Grad der höllischen Pein, die Mt hier mit seinem Zusatz ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων (wie 8 12 13 42 50 22 13 25 30, sonst nur Lc 13 28) ja unverkennbar schildert. Ganz rätselhaft ist hier A. Meyer, der Mt 24 51ab aus einem aramäischen יפליג statt διχοτ., unter Streichung von αὐτὸν καὶ vor τὸ μέρος, rekonstruiert: er giebt ihm Anteil bei den Heuchlern, wobei er „beachtet, dass weder bei Mt noch bei Lc das folgende τὸ μέρος αὐτοῦ ein Verbum hat". Dies Verbum hat bei beiden aber immer dagestanden als θήσει, und zu Operationen bietet einer der klarsten Verse des Evangeliums überhaupt keinen Anlass. — Uebrigens verdient die feine Korrespondenz zwischen der Sünde 49 und der Strafe 51 bemerkt zu werden; für das τύπτειν trifft den Bösen διχοτομεῖν, statt μετὰ τῶν μεθυόντων bekommt er sein Teil μετὰ τῶν ὑποκριτῶν — nebenbei die beste Bestätigung der Ursprünglichkeit des μετὰ τῶν μεθ. (gegenüber Lc) —, in der ersten Hälfte entspricht dem einfachen οὕτως ποιεῖν 46 das ebenso einfache ἐπὶ πᾶσι καταστήσει αὐτόν.

Freilich nimmt man an so starker Bestrafung (wie 51) durch einen jüdischen Hausherrn Anstoss. An den Ort des Zähneknirschens kann der niemanden befördern, das ist eines Höheren Sache. Aber an einen jüdischen Hausherrn hat eben Mt auch nicht gedacht. Selbst abgesehen von 51 verrät er überall, dass er eine Allegorie vorzutragen meint, in der Christus als Herr, seine Vertrauensmänner in der Rolle des δοῦλος auftreten. Am wenigsten Grund zu dieser Deutung bietet vielleicht 45, obwohl der biblische Ton von „ihnen ihre Speise geben zu seiner Zeit" neben dem blossen ὁ κύριος auch da auffällt. Das μακάριος aber 46 und die so feierlich beschworene und inhaltlich überschwängliche Belohnung 47 passen nur als Bilder für Geistliches. Ein gewöhnlicher Sklave, der unbeaufsichtigt lange Zeit hindurch das Vertrauen seines Herrn rechtfertigt, ist deshalb noch nicht selig und wird dadurch noch nicht der denkbar höchsten Bevorzugung gewiss. Wenn dagegen Christus bei der Parusie die Jünger so handeln findet, wie er's gewollt, dann sind sie selig, und aufgenommen in Gottes Herrlichkeit haben sie Teil an allem, was sein ist. Das längere Ausbleiben eines verreisten Hausherrn wird bei einem sonst verständigen Sklaven die 49 als Folge der Reflexion 48 beschriebenen Wirkungen kaum haben; das Ausbleiben der Parusie aber hat, wie z. B. II Pt 3 2—4 bezeugt, solche gehabt und musste sie haben. Die Verheissung 50 ἥξει mit dem pathetischen Ausdruck für das völlig Ueberraschende dieses Kommens wäre für irdische Verhältnisse geradezu thöricht, hinsichtlich der Parusie wiederholt sie nur das schon 37—39 Gesagte, und das ganze Gleichnis 45—51 ist lediglich eine Recht-

fertigung des 40 (41) ausgesprochenen Satzes: εἷς παραλαμβάνεται καὶ εἷς ἀφίεται. Hat sonach Mt sicherlich in 45—51 (wie schon 43) die Plötzlichkeit der Wiederkunft Christi in ihrer Bedeutung für das Verhalten der Gläubigen zu veranschaulichen gemeint, so braucht deswegen noch nicht hinter jedem seiner Worte ein besonders tiefer Sinn gesucht zu werden. In dem ἄρξηται τύπτειν liegt ihm keine Weissagung auf die Ketzerverfolgungen (Grot.), in dem ἐσθίῃ καὶ πίνῃ μετὰ τ. μεθ. nicht die Voraussage, dass zur Endzeit alles in wilde Schwelgerei versunken sein werde (Beng.); bei dem bösen Knecht wird Mt so wenig an zugleich tyrannische und genusssüchtige Lehrer des Evangeliums wie an den römischen Bischof gedacht haben; selbst eine Deutung der Einzelheiten in 45, des über die Dienerschaft Setzens, des Speise Austeilens scheint mir zu gewagt; alle diese Züge sehen aus wie Ueberbleibsel aus einer älteren Form des Gleichnisses, die sich der Allegorisierung noch widersetzen. Ich vermisse *bei Mt* jeden Hinweis darauf, dass er 45 ff. von bevorzugten Mitgliedern des Jüngerkreises versteht, von Lehrern, Aposteln oder Bischöfen; nirgends ist zwischen 40 und 51 ein Uebergang von dem Allgemeingültigen zu dem nur auf einzelne Berechneten erkennbar; als einen durch das Vertrauen des abgeschiedenen Herrn hochgestellten Knecht, der auch grosse Aufgaben zu erfüllen hat, und bei dem Misshandlung der Brüder und Schlemmerei (I Cor!) schwere Verfehlungen sind, durfte sich *jeder Jünger* (im Sinne von Lc 14 26 f.) betrachten, so gut wie jeder als den vom Dieb bedrohten Hausherrn 43.

Bei Lc ist die Entscheidung schwieriger. Zwar gelten fast alle Argumente, die die allegorische Deutung für Mt 45—51 erzwingen, auch für Lc 12 42—46, aber Lc hat zu Beginn 41 und am Schluss des Gleichnisses 47 f. eigentümliche Zusätze, die bei ihm eine andre Beziehung der Rede empfehlen. Wo Mt 51 vom Heulen und Zähneknirschen spricht, fährt er fort: „Jener Knecht aber, der den Willen seines Herrn kennen gelernt und doch nicht gerüstet und gethan hat nach seinem Willen, wird viele Streiche empfangen. (48) Wer ihn aber nicht gekannt und gethan hat, was Schläge verdient, wird wenige empfangen. Und jedem, dem viel gegeben worden ist, von dem wird viel verlangt werden, und wem man viel anvertraut hat, von dem wird man mehr einfordern.“ ἐκεῖνος δὲ ὁ δοῦλος jener Knecht, nämlich von 45 f., die Weglassung von ἐκεῖνος δὲ bei Blass ist durch Iren. (der zitiert IV 37 3 den Vers ausserhalb des Zusammenhangs) und die beiden Syrer schlecht begründet; sie ist offenbar Produkt der Reflexion, derselben, die ja auch die neuesten Exegeten gegen die Identifizierung des Sklaven 47 mit dem von 45 f. Protest erheben lässt. Die beiden sehen sich nicht übermässig ähnlich; das beweist aber nur, dass Lc das nicht hiehergehörige Stück 47 f. künstlich

angeschlossen hat, und dazu diente ihm das ἐκεῖνος δέ; ein Späterer hätte doch nicht so glücklich die Intentionen des Lc durch Einschub von ἐκεῖνος δὲ gefördert! ὁ γνοὺς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου αὐτοῦ — αὐτοῦ streicht BLASS wegen Iren.(?) vgl. 43, S. 148) der kennen gelernt hat (19 42 44) = der kennt (der Aorist ist im Gegensatz zu dem Futurum δαρήσεται nachdrücklicher als ein Präsens) den Willen seines Herrn (gleichviel worin er besteht, 42 ja in Austeilung von Getreiderationen) und ihn nicht erfüllt, δαρήσεται πολλάς, scil. πληγάς, wie aus 48ᵃ ἄξια πληγῶν hervorgeht. δέρειν zur Bezeichnung der Prügel-(Geissel-)Strafe wie Epictet III 19 5 IV 1 118f. I 2 10 III 22 54 f. (δέρειν τινὰ ὡς ὄνον), III 22 53f. wechselt δέρεσθαι mit πολλὰς πληγὰς λαβεῖν; und wo in der alten Litteratur in Scherz oder Ernst das Sklavenleben besprochen wird, spielen die πληγαί eine wichtige Rolle. Selbstverständlich hat sich Jesus nicht an solchen Prügelscenen belustigt oder sie hiermit gebilligt, sein Schüler Clem. Al. wird nicht höher als der Meister stehen, wenn er Paed. III 12 92f. als Ideal aufstellt: καὶ οἰκέταις μὲν χρηστέον ὡς ἑαυτοῖς, ἄνθρωποι γάρ εἰσιν ὡς ἡμεῖς... δεῖ δὲ καὶ τοὺς πλημμελοῦντας τῶν οἰκετῶν οὐ κολάζειν, ἐπιτιμᾶν δέ. Jesus beurteilt nicht in den Gleichnissen selber die Wirklichkeit, sondern er beschreibt und benutzt sie. Dem γνοὺς wird, durch blosses καί am vornehmsten, entgegengestellt μὴ ἑτοιμάσας ἢ ποιήσας πρὸς τὸ θέλημα αὐτοῦ. Bei ποιεῖν erwarten wir, wenn nicht den einfachen Akk. τὸ θέλ. αὐτ. wie Esth 1 8 ein κατά Sir 8 15; doch sind Gal 2 14 II Cor 5 10 analoge Fälle solchen Gebrauchs von πρός. Natürlich gehört die Negation zu beiden Verben, darum verbindet sie auch ein ἢ (wie Act 10 28 μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον). Fraglicher ist, ob πρὸς τὸ θέλ. αὐτοῦ zu beiden Verben gehört; denn es auch nur für die romana mit BLASS zu streichen haben wir keinen Grund; man hat die Worte hinter dem γνοὺς τὸ θέλ. τοῦ κ. αὐτ. als überflüssig angesehen und fortgelassen, eine nachträgliche Zufügung ist ganz unwahrscheinlich. GROT. (auch VAN K., B. WEISS) nimmt ἑτοιμάζειν und ποιεῖν zusammen als vom Willen des Herrn normiert, ἑτοιμ. wäre dann die Vorstufe, zurüsten, vorbereiten, ποιεῖν die eigentliche Ausführung, wodurch GROT. Gelegenheit bekommt, zu erklären, dass schon die böse Entschliessung, mag immerhin die Ausführung verhindert werden, straffällig ist. Aber das ποιεῖν fällt dann recht matt (so J. WEISS) hinter ἑτοιμ. aus. Dies Wort ist mit Akk. oder Dat. (z. B. jemandem Herberge oder Mahlzeit bereiten) sehr häufig; es begegnet aber auch im Aktiv absolut, z. B. Jer 26 14 ἐπίστηθι καὶ ἑτοίμασον, I Esr 1 4 Job 28 27, vielleicht ist es gerade hier von Lc eingeschoben worden, um im Anschluss an 40 γίνεσθε ἕτοιμοι die Erfüllung des Willens als ein Sichbereitstellen zu charakterisieren. BLASS streicht ἢ ποιήσας; RESCH (Agrapha 68f.), der den hebräischen Urtext von

Lc 47 f. wiederherstellen konnte, findet in ἑτοιμάσας und ποιήσας verschiedene Versionen von עשה, Unbefangeneren wird die Thatsache, dass einige Zeugen das ἑτοιμ., andre das ποιήσας übergehen, sich daraus erklären, dass das Sprachgefühl der Späteren an dieser Stelle eine Ueberfüllung empfand. — 48 ὁ δὲ μὴ γνούς, ergänze „der Sklave" und „den Willen seines Herrn", d. h. der keine besonderen Aufträge empfangen hat, denn ein völliges Nichtwissen lässt keine Möglichkeit für ἄξια πληγῶν offen. ἄξια πλ. = Strafwürdiges; Dt 25 2 nennt einen Uebelthäter ἄξιος πληγῶν, aber Lc spricht oft von Vergehen, die Todes- oder Gefängnisstrafe verdienen (ἄξιον θανάτου πράσσειν 23 15 Act 23 29 25 11 25 26 31). In genauem Parallelismus zu 47 heisst es hier δαρήσεται ὀλίγας, er wird wenige Streiche erhalten; ein „weniger" (pauciores statt paucas) ist unmotiviert; dass ὀλίγαι ceteris paribus „weniger" als πολλαί sind, wird wohl niemand bestreiten, aber mit einer Relation wäre hier wenig genützt; ein absolut geltendes Prinzip, wonach dem Wissen oder Nichtwissen der Pflicht ein Viel oder Wenig an Strafe entspricht, soll verkündigt werden. Als Text von 48bc wird festzuhalten sein, παντὶ δὲ ᾧ ἐδόθη πολύ, πολὺ ζητηθήσεται παρ' αὐτοῦ, καὶ ᾧ παρέθεντο πολύ, περισσότερον αἰτήσουσιν αὐτόν; die zahllosen Varianten, die da existieren, rühren von meist unbewusster Konformation der einen Satzhälfte an die andre her, oder sind offenkundige Erleichterungen wie γάρ statt δέ und ἀπαιτήσουσιν αὐτ., oder Wegweiser zur Deutung wie bei Justin Apol. I 17 6 ᾧ πλέον ἔδωκεν ὁ θεός. παντὶ δέ, nachher aufgenommen durch παρ' αὐτοῦ, ist eine bekannte Attraktion. Wie durch die Passiva ἐδόθη und ζητηθήσεται (diese Form auch Sir 39 17) soll durch die Plurale παρέθεντο und αἰτήσουσιν ein Nachdenken über die Personen des Gebers und Anvertrauers abgeschnitten werden: die Allgemeingültigkeit, die das παντί ausdrücklich dem ᾧ verbrieft, gilt für den Geber ebenso, und auch für den Inhalt des πολύ, den wir so wenig bei ἐδόθη wie bei παρέθεντο näher zu umschreiben brauchen, etwa dort als Schatz oder hier als deponiertes Kapital. Gewiss ist παρατίθεσθαι (vgl. Tob 1 14; Philo de migr. Abr. (16,) 91: παρακαταθήκας ἀπαιτεῖν neben δάνεια ἀναπράττειν) eine Art t. t. für Anvertrauen von Kapitalsummen, aber hier ist es so sicher blos Variante zu ἐδόθη, wie es zufällig ist, dass αἰτεῖν τινά τι (= 6 30 11 11 I Pt 3 15) gegenüber von παρατίθ. und ζητεῖν von διδ. (vgl. 11 29 in umgekehrter Folge) steht. Bei dem genauen Parallelismus von 48b und c fällt das περισσότερον im Schlussglied hinter den drei πολύ auf: es ist eine alte Frage, womit verglichen die Forderung als περισσότερον erscheint — denn als „Mehreres" (wie Tob 7 9 παρέθηκαν ὄψα πλείονα) ist bei der scharfen Spannung des Gedankens hier der Komparativ unmöglich zu nehmen. Am nächsten liegt wohl eine Steigerung von πολύ, mehr als

ihnen anvertraut worden ist, d. h. das πολύ in vergrösserter Form, mit Zinsen wie Mt 25 14 ff. Allein dies brächte einen ganz neuen, hier lediglich störenden Gedanken in den Kontext, den gerade die Idee der Aequivalenz beherrscht; wenn, wie ich glaube, erst Lc in die ursprünglich völlig gleichmässig gebaute Gnome durch Anbringung des einen Komparativs neben drei Positiven eine Inkoncinnität hereingebracht hat, wird er es nicht gethan haben, um seine Leser zu verwirren. Vielmehr möchte er durch das περισσότερον auch dem Unaufmerksamen fühlbar machen, dass die πολύ sämtlich relativ zu nehmen sind: viel im Verhältnis zu Andren, die wenig bekommen haben und wenig abzuliefern brauchen; also περισσότερον αἰτήσουσιν αὐτούς = man wird mehr als von Andren von ihnen einfordern. So versteht schon IREN. IV 36 4 den Satz und der Italakodex l mit seiner Paraphrase: cui plus dignitatis adscribitur, plus de illo exigetur servitutis.

Die Gnome 48bc, die durch jede Einlegung, z. B. wenn BENG. bei ἐδόθη bemerkt: praesertim si ipse ambierit et rapuerit, oder wenn als Geber Gott, der Heiland, die Kirche, beansprucht werden, Schaden leidet, könnte Jesus ganz wohl aus dem Schatze von Lebensweisheit, der handlich ausgeprägt in seinem Volk umlief, übernommen haben, um durch ihre Anwendung auf das religiöse und sittliche Leben die richtige Wahrheit einzuprägen, dass auch da die Verantwortlichkeit wächst genau im Verhältnis zu dem Besitz an sittlichen und religiösen Gütern. B. WEISS findet in ihr den passenden Schluss, den in der Quelle das Gleichnis vom treuen und bösen Knecht hatte, während 47 48a störend von Lc dazwischen geschoben seien, die mit der Parabel 42—46 gar nichts zu thun haben. Ganz so übel kann ich den Zusammenhang nun doch nicht finden. Die Gnome 48b ist eine Art von Begründung für 47 48a (daher auch γάρ bei einzelnen Zeugen), insofern nur weiterreichend, und darum ursprünglich korrekt mit δέ angefügt, als sie den nicht blos für Strafen, sondern für jedes Rechtsverhältnis gültigen Grundsatz enthält. Und 47 f. giebt eine Art von Begründung für das διχοτομήσει 46: wer wie der Sklave 45 f. bei vollem Bewusstsein seiner Pflicht sie versäumt, muss auf schwere Strafe rechnen, weil die Entschuldigung mit ἄγνοια, wo leichte Sühne ausreicht, ihm nicht zugänglich ist. Und Lc hat offenbar auch hier allegorisiert, der wissende Knecht 47 ist ihm der 42 resp. 45 mit besonderen Aufträgen während der Abwesenheit des Herrn Betraute, ähnlich der Beschenkte in 48bc, der Herr ist Christus, die vielen Geisselhiebe ein Bild besonders schwerer Höllenpein, und vor allem ist der Moment des δαρήσεται, des ζητηθήσεται, des αἰτήσουσιν dem Lc identisch mit dem des ἥξει 46: lauter Ereignisse am Tage der Parusie! Für seine Vorstellung ist damit auch

die Idee einer Verschiedenheit der Strafen im Jenseits gesichert, die übrigens auch der Schluss von 46 μετὰ τῶν ἀπίστων ebenso wie 51 bei Mt uns aufdrängt — die Theologen, die dies anerkannten, haben vorsichtig restringiert, ewig zwar bei Allen, aber je nach der Schuld leichter oder schwerer —, und mit solcher Vorstellung wird Lc kaum die Spuren Jesu (Lc 10 12 14) verlassen, der diesen Gedanken mit andern frommen Israeliten (Sap Sal 6 6—8!) teilte. In den heftigen Streit darum, wer die leichter bestraften μὴ γνόντες 48a wohl seien, ob Heiden, ob ununterrichtete Christen, werden wir uns jetzt noch nicht einmischen; keinenfalls hat Lc hier einen Glaubenssatz über unwissend Sündigende (wie Philo c. Flacc. 2) vortragen wollen, 48a ist logisch und rhetorisch dem Verse 47 schlechthin untergeordnet und steht nur da, um das δαρήσεται πολλάς an dem γνούς durch den Gegensatz greller zu beleuchten.

Aber an ihrer ursprünglichen Stelle finden wir 47 48 bei Lc nicht. Nichts in 47 erinnert an einen von langer Reise heimkehrenden Herrn, nichts an einen in hohe Vertrauensstellung berufenen Sklaven; hinter διχοτομήσει fällt δαρ. πολλάς stark ab; der Sklave 45f. hat nicht blos den Willen seines Herrn nicht erfüllt, sondern das Gegenteil davon gethan. Und mit dem πολὺ ζητηθήσεται oder περισσότερον αἰτήσουσιν wird doch nur ziemlich indirekt ein in Nichtswürdigkeiten überraschter Haushalter getroffen; natürlicherweise fühlt man die Spitze solch eines Wortes wie 48bc gegen Menschen gerichtet, die, reich ausgezeichnet durch Gaben vor den Andern, doch nicht mehr als sie geleistet haben: der Vergleich zwischen ihnen und denen, die wenig bekommen haben, wird einem aufgedrängt; dazu bietet aber das Gleichnis 42—46 keinen Raum. 47 48a ist ein kleines Gleichnis, von dem nur die erste Hälfte erhalten blieb: Wie der Sklave, der seines Herrn Willen kannte und ihn nicht erfüllte, schwere Züchtigung erfährt, während die Verfehlungen des Nichtinstruierten milde geahndet werden, so wird auch die Menschen, die Gottes Gebote gekannt, aber nicht befolgt haben, dereinst harte Strafe treffen, während die, so in Unkenntnis sündigen, eher entschuldbar sind. Das ist ein tadelloses Gleichnis; mir scheint es, und ebenso die zwar nicht unmittelbar dahinter, etwa als Deutung, aber doch ganz in die gleiche Stimmung passende Gnome 48bc, ein Ueberbleibsel aus einer antipharisäischen Volksrede; wie scharf treffen sie doch beide auf diese νομικοί, die den Schlüssel zur Erkenntnis in der Tasche behalten Lc 11 52! Von ihnen wird viel gefordert werden, mehr als von den hirtenlosen Schafen, die Gottes Willen darum nicht kennen, weil ihre Lehrer ihnen die Wahrheit darüber vorenthalten!

Doch zurück zu der blos von Lc um die beiden Verse bereicherten Parabel. Lc führt sie mit einem καὶ εἶπεν ὁ κύριος als Antwort ein auf

eine hinter das Diebsgleichnis gerückte Frage des Petrus: „Herr, richtest Du dieses Gleichnis an uns oder auch an Alle?“ πρός hier natürlich nicht von der Adresse — dann wäre die Frage überaus thöricht — sondern von der Beziehung wie Rm 10 21 Lc 12 15f. (?), d. h. sind wir gemeint oder auch Alle. Wir = die Apostel, „alle“ nicht die Anwesenden 1 4 15 22 54 (BENG.), noch weniger alle Verkündiger des Wortes Gottes, alle Bischöfe oder Prediger u. dgl., sondern die Gesamtheit der Gläubigen, vgl. wie Clem. Hom. III 68 den Presbytern οἱ πάντες (bald ὁ λαός) gegenübertreten. „Dieses Gleichnis“ versteht man seit Alters gewöhnlich von dem Gleichnis 35—38 (wachende Knechte); J. WEISS glaubt wenigstens die beiden Parabeln 36—40 in ταύτην zu einer zusammengefasst. Aber das ängstliche Suchen nach der gemeinten παραβολή verschwindet samt allen Angriffen auf Petrus wegen so anmasslicher Rede und den Verteidigungen seiner herzlichen Offenheit, wenn man wie HLTZM., WZS., B. WEISS, KEIM. den Vers als ein Gebilde des Lc ansieht, durch das er zur richtigen Deutung des Folgenden anleiten will. Zusätze dieser Art gehören zum Stil des Lc; vergebliche Mühe, aus ihnen Material für psychologische Studien über Intellekt und Takt des Petrus erheben zu wollen! Und dem Lc konnte nur daran liegen, den engen Zusammenhang von 39f. mit 42ff. aufrecht zu erhalten. „Diese Parabel“ ist für Lc die, wo einem Hausherrn die Pflicht, durch Bereitschaft sein Haus vor dem Dieb zu wahren, auferlegt wird; πρὸς ὑμᾶς 41 entspricht dem καὶ ὑμεῖς 40; Worte wie I Cor 3 9 legten hier einem Manne der zweiten Generation den Gedanken einer Unterscheidung von Erbauern und Erbauten nahe; und wenn die Frage aufgeworfen wird, ob für die Apostel besondere Pflichten gelten oder nur die gleichen wie für jedermann, und Lc 42—48 eine Antwort darauf bietet, so kann es nur die sein: Vor allem Euch. Wir würden zwar, auch ohne Mc 13 37, eher den entgegengesetzten Bescheid erwarten, und als glatte Antwort giebt sich das Gleichnis 42ff. wahrlich nicht. Indess, darin verrät sich eben die künstliche Mache; wo Lc so absichtlich 42 den οἰκονόμος von der θεραπεία unterscheidet, auch 45 wieder von den παῖδες und παιδίσκαι, wo er 47 den γνοὺς τὸ θέλημα und 48 den, dem viel gegeben worden, solchen, die nicht wissen oder weniger empfangen haben, mehr oder minder deutlich gegenüberstellt, kann nicht daran gedacht werden, 42—48 als Rechtfertigung des Bescheides „πρὸς πάντας“ zu verstehen; wovon wir bei Mt trotz der weitgehenden Allegorisierung nichts wahrnahmen, das muss für Lc anerkannt werden: hinter dem οἰκονόμος erblickt er den Apostolat. Die Ausrede von PLUMM., Jesus antworte dem Petrus auf dessen Frage eigentlich gar nicht, er sage ihm nicht, was jener wissen wollte, sondern was ihm zu wissen heilsam war,

jeder solle erkennen, dass er ein Haushalter ist mit hoher Verantwortlichkeit, mutet dem Leser doch gar zu viel zu: also auch das kleinste Kind und der ärmste Schwachsinnige unter uns ein über Christi Dienerschaft gesetzter Haushalter?

Schlechterdings ablehnen muss ich nun aber den Schluss, den z. B. van K. (auch B. und J. Weiss) aus dem Singular in 42 ff. zieht, dass hier dem Petrus eine Sonderstellung zugewiesen würde als lucanische Parallele zu Mt 16 18 f., oder wenn B. Weiss wegen des Futurs καταστήσει von künftiger Einsetzung der Apostel in die Gemeindeleitung redet. An den Singular war Lc durch seine Vorlage gebunden; mehrere οἰκονόμοι wären lächerlich. Das Futurum ist oben einfacher erklärt worden, und ich würde auch nicht wagen, die Deutung der Austeilung des Getreidemasses auf reichliche und wahrhaftige Verkündigung des Evangeliums dem Lc zu imputieren. In der Linie solcher abstrakten Konsequenzmacherei, die übersieht, wie der Wunsch des Evangelisten zu allegorisieren durch die Pietät gegen den überlieferten Text eingeschränkt wird und ein Sowohl-Als auch, ein Schillern in der Behandlung allein natürlich ist, liegen zuletzt die ultratübingischen Phantasien, die in dem bösen Knechte Paulus erblickten, den giftigen Feind seiner judenchristlichen Mitknechte, der mit den Unreinen an einem Tische Götzenopferfleisch ass, der Heuchler von Anfang, der II Thess 2 geradezu lehrte, die Parusie sei noch nicht so nahe! Auch solche Folgerungen sind abzuweisen, wie dass nach 44 unter den Seligen keine Gradunterschiede existieren; Biedermann erkannte in 44 f. jüdischen Sauerteig, der die Ueberlieferung der Jesusworte alteriert habe, wenn bei Lc ein äusseres Thun wie abgelöst von der inneren Glaubensgesinnung als verdienstliches Werk erscheine, und Wzs. fand charakteristisch, dass hier wie in allen Zukunftsparabeln immer nur die Bewahrung des Gemeindebestandes während Christi Abwesenheit, nie seine Ergänzung und Vervollständigung ins Auge gefasst werde. Ein Herr verlangt von seinem Sklaven aber nicht innere Glaubensgesinnung, und wenn er vielleicht in die Fremde reist, um grössere Einkäufe an Sklaven zu machen, ist er sehr zufrieden, wenn daheim nur alles in Ordnung bleibt, Mt 25 14—30 fordert sehr entschieden die Ergänzung des Zurückgelassenen.

Kirchengeschichtlich interessant ist sonach an der Auffassung des Lc nur das eine, dass er den Aposteln — und ihren Nachfolgern resp. Stellvertretern? — schon eine grössere Verantwortung zuschreibt als den christlichen Massen. Eine religiöse Aristokratie ist da, sobald die Kirche da ist: Jesus hatte an beides nicht gedacht. Die μὴ γνόντες kennen wir ja aus I Cor 3 4 zur Genüge, wo auch die Theorie von dem Apostel als treuen οἰκονόμος, über den der Herr bei seinem Kommen

(4 1 f. 5) Gericht hält, entwickelt wird. Das aber ist „kirchlicher“ Sauerteig, der hier freilich besonders stark die Auffassung eines Jesuswortes alteriert hat. Wie mag dieses Gleichnis ursprünglich gelautet haben? Die weitgehende Uebereinstimmung zwischen Mt und Lc beweist, dass der Text der „Quelle“ nicht erheblich von dem unsrer Evangelien abwich; also war das Stück auch schon in der Quelle halb Parabel, halb Allegorie. Weil die brennende Erwartung der Parusie „des Herrn“ in Gleichnissen, die vom (Wieder)kommen eines Herrn redeten, die unmittelbare Deutung auf den Herrn Christus schon in der ältesten Gemeinde so ausserordentlich verführerisch machte, und doch bei Mt 24 45—51 Reste, die der Ausdeutung widerstehen, übrig geblieben sind, auch die verzwickte Konstruktion von 45—47 auf Umgiessung schliessen lässt, möchte ich, ähnlich wie B. Weiss, als Urform ein reines Gleichnis vermuten, durch welches Jesus seine Jünger zu treuester Erfüllung ihrer Pflichten gegen Gott ansporate, indem er ihnen die Belohnung eines in hoher Vertrauensstellung von seinem Herrn zuverlässig erfundenen Sklaven und die ebenso schwere Bestrafung eines auf schlechten Wegen ertappten schilderte, um sie aus diesen Fällen eine Regel für ihr Verhalten entnehmen zu lassen. Die Verwandtschaft mit der Talentenparabel ist unverkennbar, deshalb braucht es noch nicht eine korrumpierte Dublette von jener zu sein. Dass Jesus seine Wiederkunft als Weltrichter angekündigt hätte, ist mit dieser Perikope nicht zu belegen.

19. Vom spät heimkehrenden Hausherrn. Lc 12 35—38 Mc 13 33—37.

Der eschatologische Abschnitt in der Rede Lc 12 22ff. beginnt mit 35: „Es sollen Eure Lenden gegürtet sein und Eure Lampen brennend.“ Der Vers gehört aber enge zusammen mit dem Folgenden: „(36) Und Ihr ähnlich Leuten, die ihren Herrn erwarten, wann er heimkehre von der Hochzeit, um ihm, wenn er kommt und klopft, sogleich zu öffnen. (37) Selig jene Knechte, die der Herr beim Kommen wachend finden wird; wahrlich ich sage Euch, er wird sich gürten und sie sich zu Tisch legen lassen und hingehen und ihnen aufwarten. (38) Und wenn er in der zweiten und wenn er in der dritten Nachtwache kommt und findet es so, selig sind sie.“ Ueber die Hochschürzung des Oberkleides an den Hüften s. zu Lc 17 8 S. 13 (der gleiche Ausdruck wie hier Exod 12 11), über brennende Lampen zu Mt 5 14 S. 79, beides poetisch-allegorische Ausdrücke für das, was 40 γίνεσθε ἕτοιμοι heisst, dienstbereit und durch gute Werke weithin kenntlich. Der Zusatz des Epiphan. und einiger Lateiner hinter resp. statt καιόμενοι: ἐν ταῖς χερσὶν ὑμῶν imponiert Resch wieder als vielleicht urtextlicher Bestandteil, weil damit der „Aufbruch der zur Hochzeit die Fackeln in den

Händen Tragenden drastisch geschildert" werde. Aber λύχνοι sind keine Fackeln, und zur Hochzeit pflegt man nicht hochgeschürzt aufzubrechen; vor allem geht die Hochzeit die wartenden Knechte nichts an. Der Zusatz ist wohl durch die Erinnerung an Exod 12 11 von daher eingedrungen. Metaphorisch sind übrigens die ganzen Phrasen: ὀσφὺν περιζώννυσθαι und λυχνὸν καίειν, nicht ihre einzelnen Bestandteile, so dass die Frage, was für Lenden und was für eine Umgürtung denn gemeint seien, trotz I Pt 1 13 (ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν) geschmacklos heissen muss, ebenso wie das Suchen nach zwei λύχνοι, etwa dem λόγος ἐνδιάθετος, durch den man das eigne Herz erleuchten lässt, und dem λόγος προφορικός, mit dem man Andre belehrt. Gerade diese beiden Metaphern, wo der Plural ὀσφύες den andern λύχνοι, der ohnehin bei ὑμῶν am Platze ist, von selbst nach sich zog, sind sicher gewählt worden, weil sie zu dem Bilde wartender Knechte 36—38 so gut passen. 36 schliesst sich denn auch so eng an, dass das Verb zu ὑμεῖς aus ἔστωσαν 35 ergänzt werden muss. „Und Ihr" stellt aber nicht „dem äusserlichen Verhalten (35) die innerliche, persönliche Stellung des Gläubigen gegenüber" (GODET), denn in 35 ist weniger als in 36 ein äusserliches Verhalten beschrieben, das καὶ ὑμεῖς in 36 auch so wenig gegensätzlich zu den ὀσφύες und λύχνοι 35 wie das ὑμῶν 35 emphatisch gestellt (PLUMM.) zu nehmen; das ὑμεῖς war hier unentbehrlich, wenn man die Sätze verknüpfen und ein Verbum sparen wollte (Epiphan. hat καὶ ἔσεσθε ὡς καλοὶ δοῦλοι); ὑμῶν 35 musste voranstehen, weil seine Zugehörigkeit zu beiden Substantiven nur hierdurch klar wurde, auch wollte Lc wohl (vgl. Mt 5 16 Mc 10 43 f.) nach 34 ὁ θησ. ὑμῶν . . ἡ καρδ. ὑμῶν Monotonie vermeiden. 36 giebt sich mit ὑμεῖς ὅμοιοι nicht als Gleichnis, sondern als Vergleichung: doch s. dazu Mt 11 16 S. 31 f. ἀνθρώποις, ganz tonlos, steht nur da, weil ein Substantivum neben ὅμοιοι nötig war; gemeint sind, wie τὸν κύριον αὐτῶν (vgl. 43 45 f.) und vollends 37 οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι feststellt, Sklaven; aber nicht ihr Sklavenstand, sondern ihr treues Warten kommt bei der Aehnlichkeit in Betracht. προσδέχεσθαι erwarten, sensu medio wie προσδοκᾶν, hier wie 2 25 38 23 51 von sehnsüchtigem Harren. Das Objekt dieses Erwartens ist zunächst der Herr jener Leute, näher der Moment, wo er heimkehren wird vom Hochzeitsmahl. πότε mit deliberativem Konjunktiv ἀναλύσῃ — trotz solcher Parallelen wie 17 20 ἐπερωτηθεὶς πότε ἔρχεται ist der Indic. Fut. ἀναλύσει wie Exod 8 9 offenbar Korrektur —; ἀναλύειν ohne Akkus. kann „aufbrechen" und „zurückkehren" heissen; die Meisten (z. B. LUTHER, VAN K., HLTZM., NSG., PLUMM.) ziehen hier „aufbrechen" vor, wodurch ἐλθεῖν und κροῦσαι im Finalsatze auch zeitlich später zu liegen kämen. Ich möchte mit den alten Lateinern und

Beng. an die Rückkehr denken (vgl. Tob 2 9 ἐν τῇ αὐτῇ νυκτὶ ἀνέλυσα θάψας, Sap 2 1 οὐκ ἐγνώσθη ὁ ἀναλύσας ἐξ ᾅδου, III Mcc 5 21); denn die Aufmerksamkeit der Knechte richtet sich nicht auf den Moment, wo der Herr vom Gastmahl aufbricht — sie holen ihn ja nicht ab —, sondern wo er heimkehrt; das ἐκ τῶν γάμων steht aber dabei, um ihre Unsicherheit bezüglich der Stunde der Heimkehr wahrscheinlich zu machen. γάμοι (ein Hochzeitsfest, Plural = 14 8, nuptiae), zogen sich oft recht lange hin, niemand konnte da wie bei einem gewöhnlichen Bankett vorhersagen, wann er daheim sein wolle. Natürlich ist der Herr als geladener Gast bei einer Hochzeit zu denken, von seiner eigenen Hochzeit kehrt er nicht allein und so still zurück, dass ihm erst auf Klopfen geöffnet wird. Ἵνα nach προσδέχ. wie etwa 21 36 ἀγρυπνεῖτε, ἵνα κατισχύσητε. Wenn er kommt und klopft; vor αὐτῷ ein inkorrekter gen. abs., nach 15 20 Mt 8 28 ergänze noch αὐτοῦ; κρούειν oder κόπτειν scil. die Thür wie 13 25, die auch Objekt ist bei εὐθέως ἀνοίξωσιν αὐτῷ, vgl. Apc 3 20 ἀνοίξῃ τὴν θύραν. Das εὐθέως streicht Blass mit einigen Lateinern; absichtlich haben diese es zwar nicht fortgelassen, aber es scheint doch ein zu wertvoller Bestandteil des Textes. Denn wenn Godet auch ins Komische verfällt, indem er ausmalt, wie der (!) treue Diener wach bleibt, und da steht, die Lampe in der Hand, eine Mahlzeit in Bereitschaft hat, und, wenn selbst die Rückkehr bis zum Morgen hin verzieht, in dieser erwartenden Haltung stehen bleibt, bereit zu laufen und beim ersten Klopfen die Thür zu öffnen, so gewinnt ein Herr die Ueberzeugung, dass seine Knechte treu gewacht haben, doch am besten dadurch, dass ihm sogleich geöffnet wird. 37 schildert den Dank, den der Herr wachsamen Knechten in solchem Fall erweist. μακάριοι οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι = 43ᵃ S. 149, ebenso ist parallel 43ᵇ das οὓς ἐλθὼν ὁ κύριος εὑρήσει, nur hier γρηγοροῦντας statt des dortigen ποιοῦντα οὕτως, weil mit dem einen Wort „wachend“ alles gesagt ist, was unter solchen Umständen der Herr von seinen Knechten erwartet. Und wie 44 wird mit feierlicher Einführung (diesmal ἀμὴν λ. ὑ. ὅτι) der Lohn beschrieben: er (natürlich der Herr) wird sich aufschürzen, er sich wie 17 8, um ihnen die Mahlzeit zuzurichten; Nsg. übersetzt, als könnte es nicht anders sein: er wird sie sich gürten und zu Tische legen lassen, selbst aber zur Seite treten und ihnen dienen. Wollte der Herr vielleicht dadurch, dass er die Sklaven hochgeschürzt essen liess, markieren, dass sie doch immer nur Sklaven blieben?! ἀνακλινεῖ αὐτούς vgl. 13 29 Mc 6 39 = Lc 9 15 κατέκλιναν ἅπαντας (auch ὑποκατακλίνειν und παρακλίνειν werden dafür gebraucht); er führt sie an ihre Plätze neben den Tischen, καὶ παρελθὼν διακονήσει αὐτοῖς und wird sie bedienen beim Essen, so wie sonst der Sklave 17 8 den Herrn be-

dient. Die Ausdeutungen des παρελθών durch circumcursitans, bei ihnen herumgehend u. dgl. haben schon PRIC. und VAN K. abgewiesen, sie sind bis heute bei allen Autoritäten in Geltung, haben aber hier so wenig Recht wie 17 7. 38 beteuert ausdrücklich: κἂν ἐν τῇ δευτέρᾳ κἂν ἐν τῇ τρίτῃ φυλακῇ ἔλθῃ, und mag er erst im zweiten und gar im dritten Drittel der Nacht kommen (das ἔλθῃ doch wohl dem ἀναλύσῃ 36 parallel!) und so finden — das Objekt zu εὕρῃ fehlt, die einfachste Ergänzung wäre „es", wegen des unmittelbar folgenden μακάριοί εἰσιν möchte ich doch „sie" vorziehen, wobei weder ein ποιοῦντας noch γρηγοροῦντας vermisst wird; er findet sie in der vorher 36 beschriebenen Verfassung — selig sind sie, d. h. das 37 Gesagte gilt von ihnen voll; die Unbequemlichkeit des langen Wartens ist dann bald vergessen über so glänzendem Lohn! Die Koordination von ἔλθῃ und εὕρῃ ist nicht eben glücklich, da diese Bedingungen zu dem μακάριοι in einem verschiedenen logischen Verhältnis stehen. BLASS glaubt den Text von 38 (vgl. bei ihm praef. LXIII) nach alten, aber unter sich vielfach uneinigen Zeugen so rekonstruieren zu sollen: καὶ ἐὰν ἔλθῃ τῇ ἑσπερινῇ φυλακῇ καὶ εὕρῃ οὕτως, μακάριοί εἰσιν, ὅτι ἀνακλινεῖ αὐτοὺς καὶ διακονήσει καὶ ἐὰν ἐν τῇ δευτέρᾳ κἂν τῇ τρίτῃ, μακάριοί εἰσιν. Solchen Schwulst, wie 38 in dieser Gestalt hinter 37 ihn aufweist, hat Lc keinenfalls aufgehäuft; dagegen stellt sich die erste Hälfte dieses Textes von 38 als alte Variante zu 37 dar, entstanden aus dem Wunsch, das Fehlen der ersten Nachtwache zu beseitigen. Deren Nichterwähnung scheint den Neueren (B. und J. WEISS, PLUMM.) selbstverständlich, weil in diese das Hochzeitsmahl selber falle: sobald man aber an höhere Dinge als an irdisches Hochzeitsfest hier glaubte denken zu müssen, war die Lücke nicht mehr erträglich, man schob die πρώτη oder ἑσπερινὴ φυλακή gleich in die erste Erwähnung der Ankunft des Herrn hinein. Uebrigens hat Lc selber schwerlich die Heimkehr in der ersten Nachtwache für ausgeschlossen erachtet; wenn 38 ihm nicht eine Steigerung des an und für sich wahrscheinlichsten Falles, dass der Herr zwischen sechs und zehn Uhr Abends zurückkommt, enthielt, so entstünde der mehr als platte Gedanke: ob er in der zweiten oder dritten Wache erscheint, macht keinen Unterschied, die 37 motivierte Seligpreisung besteht für beide Eventualitäten gleich zu Recht!

Jeder fühlt wohl, dass wir uns hier weit vom Boden wirklicher Zustände weg auf den der allegorischen Bildrede hinüber begeben haben. Ueber das zweimalige μακάριοι 37 38, das ἀμὴν λέγω ὑμῖν vgl. zu 43 f. S. 153, das blosse ὁ κύριος 37 ohne αὐτῶν wird wenigstens neben andern Verdachtsmomenten bedeutsam. Und nun vollends die Behandlung der wachsamen Knechte! Sie widerspricht direkt dem 17 7 ff.

über das Verhältnis von Herrn und Knecht Aufgestellten, sie widerspricht der gesunden Vernunft: Kein Herr wird das thun, was 37b feierlichst als zweifellos verkündet. Umsichtige Ausleger haben sich auch gefragt, woher der Herr denn die Speisen nimmt, um mitten in der Nacht seiner Dienerschaft solches Fest zu bereiten; da es gar zu banal erschien, dass er sie nun ihr eigenes Abendbrot, das sie ehrfurchtsvoll noch immer nicht gegessen hatten, unter seiner Aufwartung sollte verzehren lassen, schlug z. B. GODET vor, er habe die für ihn daheim bereitete Mahlzeit unter sie verteilt — würde die für Viele gereicht haben, und pflegte ein ἐκ τῶν γάμων ἀναλύσας zu Haus noch zu speisen? —, VAN K. hofft auf die vom Fest mitgebrachten Reste! PLUMM. meint, nicht als Akt der Dankbarkeit für ihr treues Wachen sei 37 zu verstehen, sondern analog der Fusswaschung; der Herr wollte die Diener Demut lehren. Wie abenteuerlich ist aber solch eine pädagogische Absicht an dieser Stelle! Und damit ist ja auch zugegeben, dass 37 nicht von irgend einem auf ein Fest geladenen Herrn, sondern einfach von Christus handelt. Die Erinnerung an die römischen Saturnalien, wo an einem Tag im Jahr Herren und Knechte ihre Rollen tauschten, wird dann so entbehrlich wie die an sonstige Fälle, wo Sklaven von ihren Gebietern zu Tische geladen wurden (Epictet IV 1 48); 37 ist Schilderung der Parusie resp. der durch sie den treu Erfundenen beschafften Himmelsseligkeit, mit genau äquivalenter Vergeltung der Treue (B. WEISS) beschäftigt sich die Phantasie des Erzählers nicht, auch Lc 22 28f., die noch diesseitige Zustände behandeln, bleiben ausser Betracht; die Idee des messianischen Freudenmahls Lc 13 29 22 30 Apc 19 9 hat zu unserm Bilde die Farben geliefert; der Lohn der Beständigkeit im zukünftigen Reich ist immer der gleiche, mag er nun als unbegrenzte Machtfülle wie 44 oder als sorgloses Geniessen wie hier umschrieben werden.

Das „Kommen des Herrn“ bezieht sich natürlich nur auf die Parusie. So begreiflich es war, dass die Kirche nachher die Entscheidung über Seligkeit oder Höllenstrafe in die Todesstunde des Christen verlegte, zu dem Zweck das γρηγοροῦντας umdeutete als „in Wachsamkeit gestorben sein“ und die verschiedenen Nachtwachen, wo der Herr kommen könnte, von den verschiedenen Lebensaltern verstand — dabei schon CYRILL hübsch: die erste Wache fehlt, weil die kleinen Kinder von Gott nicht gestraft werden, sondern Verzeihung erlangen —, so beschämend ist es, dass noch heute protestantische „Exegeten“ zu 37 darüber spekulieren, wie für unsre Person der eigne Tod die Ankunft des Herrn bedeutet. Da ist es fast besser berechtigt, wenn GODET durch 38 neben Mt 25 5 19 erhärtet findet, dass Jesus im Unterschied

von seinen Jüngern an ein möglicherweise sehr langes Verziehen seiner Wiederkunft gedacht habe. „Jesus hat also wohl seine Wiederkunft gelehrt, nicht aber, dass sie in nächster Zeit bevorstehe.“ Schade nur, dass an Mc 13 30 all diese Gewinne scheitern; wir werden vielmehr aus dem bei Lc angefügten Verse 38 entnehmen, dass der Schreiber dieses Satzes schon die unerwartete Verzögerung der Parusie erlebt hatte und nun ausdrücklich betonen wollte, länger ausbleiben, als man gehofft, möge die Wiederkunft vielleicht, geringere Seligkeit, als man gehofft, werde sie nimmer bringen! Ist denn nun aber das ganze Bild von 35—38 eine einheitliche Allegorie? Schon das ὑμῖν 37 neben οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι zwingt uns, diese Frage zu verneinen. Und 36 können doch die Jünger nicht zugleich wartenden Knechten ähnlich und diese Knechte selber sein. Auch das „Anklopfen“, wobei es von den Knechten abhängt, wie rasch sie öffnen, passt wenig zu dem Bilde der Parusie, das 39f. 17 24 31—37 entworfen wird. Solche widerstrebenden Züge deuten auch hier darauf hin, dass ein andersartiger Kern erst für die eschatologischen Bedürfnisse der Gemeinde vermittelst der Allegorese umgearbeitet worden ist, wahrscheinlich ein Gleichnis von der Art: Wie ein Herr, der von einem Hochzeitsfest spät heimkehrt, seine Knechte belobt event. belohnt nur, wenn sie treulich auf ihn gewartet haben, so dürft auch Ihr Lob und Lohn nur erwarten, wenn Ihr, nicht so lange es Euch bequem ist, sondern solange es Gott gefällt, das „Ende“ hinauszuschieben, feststeht in Bereitschaft, Geduld und Treue. Da behielt Lc — oder seine Quelle — aus dem Urbestand noch Einiges wie ὅμοιοι, ἀναλύειν ἐκ τῶν γάμων, ἐλθεῖν καὶ κρούσαι bei, deutete dies aber nach Möglichkeit auf die Wiederkehr Christi zu seinen Jüngern. Eine Ausdeutung jeder Einzelheit ist deshalb noch keineswegs geboten, des κρούειν so wenig wie des ἀνοίγειν; auch die von γάμοι ist mindestens fraglich. Gerade damit ist freilich auf allen Seiten lebhaft gearbeitet worden; selbst ein van K. wundert sich, dass der grässliche Kreuzestod verglichen werden konnte mit dem Besuch eines Hochzeitsmahls, und Volkm. entdeckt eine vornehme Tendenz bei Lc darin, dass er die Hochzeit des Lammes in das rein überirdische Gebiet verlege, offenbar um die sinnlichen Vorstellungen von der Gottesreichsseligkeit abzuwehren. Das wäre ihm in den Verheissungen 37b ja köstlich gelungen! Nein, bei Lc soll der Abschnitt ganz wie 39f. und 41—48 das γρηγορεῖτε einprägen oder besser: haltet Euch allezeit bereit!

Offenbar dasselbe beabsichtigt Mc in dem parabolischen Stück 13 33—37, das seine eschatologische Rede beschliesst. „Sehet zu, wachet, denn Ihr wisst nicht, wann die Zeit kommt“ leitet er 33 ein.

Βλέπετε = 5 9 23, hier vor einem andern Imperativ, dessen Nachdruck steigernd, wie ὁρᾶτε vor βλέπετε ἀπό 8 15. ἀγρυπνεῖτε = Lc 21 36 gleichbedeutend mit γρηγορεῖτε 35 37, im geistlichen Sinne von Wachsamkeit — Nsg. übersetzt: seid wacker —; καὶ προςεύχεσθε im t. rec. wie schon It., Vulg., Syr[sin] ist aus 14 38, vgl. Lc 21 36, eingedrungen. οὐκ οἴδατε γάρ, πότε ὁ καιρός ἐστιν = Mt 24 42; ὁ καιρός vgl. 1 15 Lc 21 8 (und Lc 12 56 ὁ καιρὸς οὗτος?) = die messianische Zeit. Keinenfalls „der für die Ereignisse passende Zeitpunkt" (Nsg.)! Nestle's Vorschlag, ὁ κύριος zu lesen (Philol. sacr. 48), ist unannehmbar, selbst wenn man mit W.-H. ἐστιν einklammerte. 34 „Wie ein verreister Mann, der sein Haus verlassen und den Sklaven die Gewalt, jedem seine Arbeit, gegeben und dem Thürhüter aufgetragen hat, dass er wache. 35 So wachet nun!" ἀπόδημος = auf Reisen befindlich, ἀφιέναι οἰκίαν auch 10 29, δοῦναι ἐξουσίαν τινί im N. T. häufig, jemandem eine Gewalt, Vollmacht übergeben, wozu, geht aus dem Zusammenhang hervor wie 11 28 (falls nicht ein Genet. dabeisteht wie Lc 10 19): hier die sonst von ihm selber ausgeübte ἐξουσία über das verlassene Haus. ἑκάστῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ (Jes 14 18 οἱ βασιλεῖς ... ἐκοιμήθησαν ἐν τιμῇ, ἕκαστος — so A Symm., ἄνθρωπος B, ἀνὴρ Aqu. Theod. — ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ = איש בביתו; Neh 4 9 איש אל־מלאכתו LXX: ἀνὴρ εἰς τὸ ἔργον αὐτοῦ); ἔργον erscheint so als Teil der ἐξουσία, ganz natürlich, da von dieser Macht, die sonst in den Händen des Herrn vereinigt lag, jetzt auf jeden Knecht nur der Teil übergeht, der seine Hauptthätigkeit, also Küche, Aufwartung bei Tisch u. s. w. betrifft. Ideen, wie die bei Beng., Nsg., dass er die Macht nur allen zusammen, jedem Einzelnen dagegen Pflichten übertragen hätte, sind dem Texte fremd; die „Gesamtheit" der Sklaven ist bei τὴν ἐξουσίαν gar nicht betont, also kann ἑκάστῳ keinen Gegensatz dazu bilden. καὶ τῷ θυρωρῷ ἐνετείλατο ἵνα γρηγορῇ; das Wachsamsein ist das Werk des θυρωρός, Pförtners = Joh 10 3 (sonst auch πυλωρός), aber zugleich ein Bestandteil der hausherrlichen Gewalt, s. Mt 24 43; denn dies Wachen bedeutet: Fürsorgen, dass kein Unbefugter das Haus betritt, die Herrschaft aber jederzeit würdig empfangen wird. τῷ θυρωρῷ soll nach B. Weiss mit Nachdruck voranstehen, weil eben nur das Verhältnis des Herrn zum Thürhüter den Vergleichungspunkt bilde. Es gab aber gar keinen andern Platz dafür, weil andernfalls das ja nur δούς wiederaufnehmende ἐνετείλατο ἵνα ungeschickt betont würde, und wie seltsam wäre der Dativ etwa hinter γρηγορῇ! Das καὶ vor τῷ θυρ. fassen die meisten Neueren als „auch", so dass die Partizipialsätze ἀφείς — δούς dazu dienen, den Moment zu fixieren, in welchem das ἐνετείλατο stattfand (B. Weiss). Obwohl wenig an der Entscheidung liegt, halte ich für natürlicher, ἐνετείλατο als nachlässige Auflösung eines dem ἀφείς und δούς koor-

dinierten Partizips zu nehmen und καί mit „und“ zu übersetzen: dem semitischen Ton entspricht das viel besser. Allerdings wird die Beauftragung des Thürhüters, trotzdem der Mann ja auch in δοῦλοι und ἕκαστος einbegriffen ist, besonders hervorgehoben, weil diese Pflicht als wichtigste erscheinen sollte. Hieran schliesst sich unmittelbar die praktische Anwendung γρηγορεῖτε οὖν wie Mt 24 44 διὰ τοῦτο γίνεσθε ἕτοιμοι. Dass dem ὡς-Satze nachher kein Nachsatz mit οὕτως u. s. w. entspricht, also eine Anakoluthie wie Mt 25 14 vorliegt, war ja nicht zu leugnen. B. Weiss behauptet als intendiert: so gebiete auch ich Euch. Indess dieser enge Zusammenschluss von 34 mit dem durch οὖν deutlich getrennten 35 ist „willkürlich“, nicht die im Hebräischen so häufige Ergänzung von: es ist, es verhält sich damit (Euthym. ἔσται) vor ὡς (Grot., de Wette, Bleek), wodurch 34 selbständig wird. Wieder direkt an die Jünger wendet sich dann 35 mit der nochmaligen Mahnung: „also wachet. Denn Ihr wisst nicht, wann der Herr des Hauses kommt, ob spät oder um Mitternacht oder zum Hahnenschrei oder frühmorgens, (36) damit er nicht bei plötzlichem Kommen Euch schlafend findet.“ Der Finalsatz 36 hängt unmittelbar von γρηγορεῖτε ab; οὐκ οἴδατε γάρ ist ein Nebengedanke, der auf die in 36 vorausgesetzte Möglichkeit des ἐξαίφνης ἐλθεῖν vorbereitet und dadurch auch seinerseits unausgesetztes Wachbleiben als notwendig erweist. ἐξαίφνης plötzlich, nach Mal 3 1 ἐξαίφνης ἥξει ... κύριος, vgl. Lc 21 34 f. (μήποτε ... ἐπιστῇ ἐφ' ὑμᾶς αἰφνίδιος ἡ ἡμέρα ἐκείνη); es gehört zu ἐλθών. εὕρῃ ὑμᾶς καθεύδοντας (Tob 8 13) Mt 24 46 S. 149, καθεύδειν die dem γρηγορεῖν entgegengesetzte religiös-sittliche Verfassung. 35ᵇ wiederholt zunächst 33ᵇ (vgl. Mt 24 44 neben 42); ἔρχεται = 26, ὁ κύριος τῆς οἰκίας statt des sonst gebräuchlichen οἰκοδεσπότης wegen τὴν οἰκίαν αὐτοῦ 35. Durch vier ἤ getrennt, zählt Mc in seiner behaglichen Breite alle vier Nachtwachen auf — die Tendenz, hier zu vervollständigen beobachteten wir ja auch an dem Texte Lc 38, s. S. 164 — ἢ ὀψὲ ἢ μεσονύκτιον (Acc. temporis, der Genet. ist Konformation nach dem Folgenden, Orig. setzt den Dat.), ἢ ἀλεκτοροφωνίας ἢ πρωΐ. Die alten Hebräer und Griechen teilen die Nacht in drei φυλακαί (Job 35 10), die dritte heisst in LXX φυλ. ἑωθινή Exod 14 24 I Reg 11 11 (dort var. l. πρωϊνή) die mittlere μέση oder μεσοῦσα Judd 7 19; auch Lc 12 38 haben wir diese Rechnung angenommen, da die Meinung, die vierte φυλακή werde dort übergangen, weil eine so späte Heimkehr gegen das Decorum verstiesse, doch allzu hausbacken ist. Von den Römern übernahm aber der Orient allmählich die Vierteilung der Nacht; Mt 14 25 Act 12 4 bezeugen es, und Mc hat sogar vier Namen, von denen ὀψέ und πρωΐ keiner Erklärung bedürfen. μεσονύκτιον ist die Zeit von 9—12, wahrscheinlich war es vorher Name der genau

um Mitternacht herumliegenden φυλακή (10—2 Uhr) gewesen; ἀλεκτοροφωνία ist nach B. Weiss die Zeit zwischen dem ersten Hahnenschrei um Mitternacht und dem zweiten um 3 Uhr, nach meiner Erfahrung in Nachtwachen wahrscheinlicher die φυλακή, in welche der erste Hahnenschrei gegen 3 Uhr eben noch hineinfiel. Also der Herr kann in jeder der vier Nachtwachen kommen, darum: γρηγορεῖτε! Und 37 richtet diese Aufforderung ausdrücklich an Alle: „Und was ich Euch sage, das sage ich Allen, wachet!"

Nicht ohne Bedenken habe ich die Perikope Mc 13 33ff. als Parallele zu Lc 12 35—38 behandelt. Dass die ὀσφύες und λύχνοι Lc 35 hier fehlen, bedeutet wenig, aber von dem Inhalt von Lc 37, der seligen Belohnung der wachsamen Knechte hat Mc so wenig etwas wie von den Vorbereitungen, die Lc 36 die Knechte treffen; bei Lc ist der Herr auf eine Hochzeit geladen, bei Mc verreist; bei Lc warten alle Knechte gemeinsam, bei Mc erhält nur der Thürhüter den Befehl zu wachen; Mc 36 würde zwar vor das Diebsgleichnis Lc 39f. gut passen, hat aber in Lc 38 kein Analogon. Den Grundgedanken indessen, das Wachen im Interesse eines abwesenden Herrn, haben beide Stücke gemein, und die Betonung der verschiedenen Nachtwachen Lc 38 Mc 35 ist doch recht auffallend.

Nun machte uns das Gleichnis von der Wachsamkeit bei Lc den Eindruck, unter allegorisierender Umdeutung früh sehr erheblich gelitten zu haben. Steht es um Mc 13 33ff. besser? B. Weiss bestreitet gegen Klosterm., dass hier die Anwendung in das Gleichnis eindringe, vielmehr klinge in der Anwendung das Bild des Vergleichungssatzes nach; Mc biete gar kein Gleichnis, sondern eine allegorisierende Vergleichung. Ueber die Kategorie von rhetorischen Formen, in der Mc 13 33ff. unterzubringen wäre, braucht man wohl nicht zu debattieren; jedenfalls ist es eine verunglückte Komposition. Der Herr ist auf Reisen, aber bei seiner Rückkehr fragt man nur, zu welcher Nachtstunde sie stattfinden möchte — als ob man von weiten Reisen gerade Nachts heimzukehren pflegte! Allen Knechten giebt der Abreisende Aufträge, aber nur der Befehl an den Thürhüter findet im Folgenden Verwertung, die grössere Hälfte von 34 bleibt für die Tendenz des Abschnittes wertlos! Der eine Thürhüter war zum Wachen aufgefordert worden, 36 (und schon 35) besteht Besorgnis, dass eine Mehrheit (ὑμᾶς) schlafend gefunden wird. Zwischen allegorischer und eigentlicher Rede schwankt alles in 34—36 hin und her. Das ὑμεῖς ist eigentlich (Lc viel feiner οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι), der κύριος τῆς οἰκίας dagegen als Christus zu deuten: und bei dem ἄνθρ. ἀπόδημος, der sein Haus verliess, ist sicher auch an diesen, der seine Jünger auf der Erde zurückgelassen,

gedacht. Aber darf man das „Haus“ im Sinne des Mc nun gleich von „der Kirche“ verstehen (VOLKM.)? Und liegt ihm daran, die Jünger gerade blos als Thürhüter zu qualifizieren? NESTLE (Philol. sacr. 48) empfiehlt, bei 34 an Mt 16 19, das Wort von den dem Petrus übergebenen Schlüsseln des Himmelreichs zu denken. Allein der Thürhüter Mc 34 hat doch nur die Schlüssel zu dem vom Herrn verlassenen Hause, und soll „wachen“ für den Herrn: hat nach Mc Jesus einfach das Himmelreich auf Erden zurückgelassen? Man müsste Mc 34 aus seiner Umgebung ganz herauslösen, um es als Parallele zu Mt 16 gebrauchen zu können.

Was Mc 13 33—37 bietet, ist eine Sammlung von verschiedenartigen Elementen. Die Mahnung zum Wachen, damit man nicht schlafend gefunden werde, weist auf Mt 25 1—13 (zehn Jungfrauen), die Ueberweisung von ἐξουσία und ἔργον ἑκάστῳ an die Knechte auf die Talentenparabel (besonders Lc 19 17 ἐξουσίαν ἔχων ἐπάνω δέκα πόλεων), ebendahin oder auf Mt 24 45 ff. die Abreise des Herrn, seine plötzliche Wiederkehr auf Mt 24 50: die Berührungen mit Lc 12 35—38 sind bereits genannt worden, und die Stimmung ist mit der des Diebsgleichnisses verwandt, wobei ich ἀφῆκεν Lc 12 39 und τὴν οἰκίαν αὐτοῦ Mt 24 43 nicht neben ἀφεὶς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ Mc 34 pressen will. Und aus diesem schiefen und wirren Durcheinander des Mc sollten die Parabeln von Lc 12 und Mt 24 und 25 alle erst erwachsen sein? Einer so produktiven Phantasie, wie die von VOLKMAR war, sollte man diese Hypothese überlassen und anerkennen, dass die Verse Mc 13 33—37 zu denen gehören, die eine schlechthinige Bevorzugung des Mc vor den Seitenreferenten direkt unmöglich machen. Von den grösseren Parabeln der Andern hat auch er etwas gewusst, er wollte aber sein Schlusskapitel nicht mit ihren Details überladen; im Grunde lehrten sie ja sämtlich nur die Wichtigkeit des Wachsamseins, und so schob er sich denn aus einer Fülle von „Motiven“ diese allegorisierende Symphonie zurecht. Dass er gerade unsern Mt und unsern Lc benutzt hätte, ist nicht erweislich; schon ohne Mc zu berücksichtigen, fanden wir bisher vielfach Anlass, bei jenen verhältnismässig treue Reproduktion ihrer Quelle anzunehmen; durch Mt 25 1—30 wird an diesem Resultat nichts geändert. Blos Mc 37 sieht wie ein Protest gegen Lc 12 41 aus, einen Vers, den wir doch dem Lc direkt zugeschrieben haben? J. WEISS setzt deswegen Mc 37 auf die Rechnung seines Deuteromarcus; und wenn dessen Existenz sonst erwiesen wäre, wäre diese Annahme verführerisch. Allein der Standpunkt von 37, der die Hauptpflicht zu wachen allen Gläubigen gleicherweise wie den Aposteln zuspricht — denn πάντας auf die Zwölfe im Gegensatz zu den Vieren 3ff. zu beziehen, ist doch kaum glaub-

hafter, als sie mit BENG. von den späteren Generationen im Gegensatz zur apostolischen zu verstehen —, ein Standpunkt, den VOLKM. mit einem gewissen Recht „deutlich antihierarchisch" nennt, ist doch wohl älter als der, wo auf die Heraushebung der Apostel über den Kreis der Gläubigen Bedacht genommen wird; kann nicht auch Lc zu seinem Vers 41 durch Erinnerung an Mc 37, wenn er ihn in seinem Mc las, angeregt worden sein? Es ist dann nicht so, dass er 12 41 Widerspruch gegen Mc erhöbe; die Pflicht des Wachens lässt auch er für Alle gelten; aber dass grössere Gaben auch grössere Verantwortlichkeit mit sich bringen, scheint ihm eine nicht minder wichtige Wahrheit; 41 soll ihr zur Anerkennung verhelfen.

Wir nehmen von den Zukunftsparabeln hiermit vorläufig Abschied. Mc 13 33—37 enthält Nichts, was unmittelbar als echtes Jesuwort erschiene, Lc 12 35—38 dürfte stark umgeformt worden sein; doch ist der echte Kern bei ihm noch erkennbar wie in den beiden folgenden gleichnisartigen Perikopen 12 39f. 42—46, wo Mt ihm zur Seite steht. Ueberall herrscht die Tendenz, die persönliche Wiederkunft Jesu als des Seligmachers und strengen Richters in den Vordergrund als Motiv für entsprechende Haltung der Gläubigen zu rücken. Wir sind nicht mehr in der Lage festzustellen, wie weit dieses Streben Anknüpfungspunkte in echten Jesusreden hatte; zu leicht konnte „Menschensohn" und „der Herr" an die Stelle von „Himmelreich" und „der Tag" eintreten. Dass uns echte eschatologische Gleichnisse Jesu in den behandelten Abschnitten vorliegen, scheint mir sicher, dass es Parusiegleichnisse waren, vorläufig nicht; wenn aber Jesus mit solcher Klarheit seine Wiederkunft hier vorausverkündigt haben sollte, wie es nach den Synoptikern den Anschein hat, so hat er die messianischen Hoffnungen des damaligen Judentums in ihrer kraftvollsten Form mit seiner Person verbunden: für den Lieblingsgedanken von VAN K., dass Christi erstes Kommen der Welt gegolten habe, das zweite blos seinen Jüngern gelten solle, bieten unsre Gleichnisse keinerlei Unterstützung: auch wo sie blos seine Stellungnahme zu den Seinigen ins Auge fassen, bleibt als Hintergrund gesichert, dass er als Weltenrichter kommt, der definitiv aufräumt mit allem Bösen und alle Hoffnungen der Getreuen auf ewig verwirklicht.

20. Arzt hilf Dir selber. Lc 4 23.

Blos Lc überliefert diese kürzeste aller neutestamentlichen Parabeln als Bestandteil der Perikope 4 16—30, die bei Mc 6 1—6 und Mt 13 54—58 — mit Recht, weil sie schon längere Wirksamkeit Jesu voraussetzt Lc 23 d! — an späterer Stelle begegnet. An Vers 22, der das Stau-

nen der Nazarener über die Geistesmacht des Josephssohnes beschreibt, schliesst Lc nicht sofort wie Mc in 4 an 2 f. die gefasste Erklärung Jesu an, ein Prophet sei nun einmal in seiner πατρίς nicht willkommen, wonach also auch er keine günstige Aufnahme in Nazareth erwarten kann, vorher spricht vielmehr Jesus zu ihnen: πάντως ἐρεῖτέ μοι τὴν παραβολὴν ταύτην· ἰατρέ, θεράπευσον σεαυτόν; was, wie wir gehört haben, an Kapernaum geschehen ist, thue auch hier in Deiner Vaterstadt. πάντως ist = „sicherlich" wie IV Reg 5 11 oder Tob 14 8; auch die Wiedergabe des Lateiners durch utique spricht nicht für die ohnehin ferner liegende Fassung: allerdings. Was er von ihnen zu hören erwartet, ist doch nur dem Gedanken nach ein Wort nazarenischer Juden; die Form ist Jesu Eigentum, er wählt die folgende παραβολή, um ihre Einwände gegen ihn klar zu formulieren. Da dies Wort gleichnismässige Verwendung findet, ist es nicht nötig, παραβολή an dieser einen Stelle durch „Sprichwort" wiederzugeben, mag es auch wahrscheinlich sein, dass er ein solches benutzt. Cyrill behauptet, wir hätten hier einen κοινὸς λόγος παρὰ Ἰουδαίων vor uns, Joh. Lightfoot hat einen solchen im Talmud nachgewiesen (Tanchumah 4 2). Arzt, heile Dein eignes Hinken. Parallelen dazu bietet die lateinische und griechische Litteratur, z. B. Cicero epist. famil. IV 5 Lucian ἀπολογία περὶ τῶν ἐπὶ μισθῷ συνόντων 7 und in ganz sprichwörtlicher Form Plutarch adv. Coloten 8: ἄλλων ἰατρὸς αὐτὸς ἕλκεσιν βρύων. Da das Wort die Aerzte, die laut Sir 38 1—15 beim gewöhnlichen Juden sich nicht besonderer Achtung erfreuten, verspotten soll (bei Cicero l. l. neque imitare malos medicos, qui in alienis morbis profitentur tenere se medicinae scientiam, ipsi se curare non possunt), dürfte keine Veranlassung vorliegen, das Interesse an diesem Worte gerade bei Lc damit, dass er Arzt gewesen sein soll, in Verbindung zu bringen; ebensowenig sollte van K. (II 209) hier heraushören, dass Jesus in höherem Sinn für die kranke Menschheit das sein wollte, was der Arzt für den Körper ist. Wie nach Lc das Wort gemeint ist, zeigt Vers 23^d deutlich, der die zweite Gleichnishälfte enthält: Wie man vom Arzt vor allem verlangt, dass er sich selber heilen (θεραπεύειν term. techn., nicht blos helfen, daher Epiph. h. 64 36: οὐ τὸν ἑστῶτά τις ἀνίστησιν ἀλλὰ τὸν κείμενον, ὥσπερ οὐδὲ τὸν ὑγιαίνοντα θεραπεύουσιν ἀλλὰ τὸν πάσχοντα) kann, so thue Du die Zeichen, die Du nach dem Gerücht in Kapernaum gethan hast, vor allem hier bei uns. In der Meinung, dass das σεαυτόν hierbei nicht zu seinem Recht käme, wollen B. Weiss und Hltzm. die Spitze dahin wenden, dass Jesus sich auch in Nazareth durch angemessene Beweise seines Könnens die Anerkennung ausserordentlicher Grösse verschaffen solle. Allein wie schon Chrys. und

Cyrill werden wir mit Lc dem σεαυτόν ohne Aengstlichkeit ein: Deine „οἰκεῖοι“, oder vgl. Mc 6 4 Deine Vaterstadt, Deine Anverwandten und Dein Haus parallel setzen, sodass der von Jesus vorhergesehene Vorwurf besagte: Wenn Du „bei Dir zu Hause“ keine Wunder thust, benimmst Du Dich wie der Arzt, den jenes Sprüchwort verspottet. Und passend beruhigt sich Jesus über solchen unvermeidlichen Misserfolg; — das entbehrliche εἶπεν δέ zu Anfang von 24, wo Jesus doch nur zu reden fortfährt, spricht nicht für ungeschickte Komposition aus verschiedenen Quellen, sondern markiert, dass hier seine eignen Worte beginnen, die den Nazarenern untergelegten zu Ende sind. Schon für sich, vollends aber dicht neben 25—27, klingt 24 wie eine wehmütige Rechtfertigung der Thatsache, dass Jesus in seinem Vaterlande, d. h. von Israel abgelehnt wird; demnach wäre dem Lc, der auch 10 12—15 geschrieben, gewiss auch für das „Arzt, heile Dich!“ die Deutung: beweise Dein Können an Deinem Volke, sehr willkommen; da der Gegensatz von ἡ πατρίς σου (23[b]) zu Kapernaum, das trotz allen Redens über seinen halbheidnischen Charakter doch ein Stück israelitischen Landes bleibt, solche Erweiterung ausschliesst, muss Lc die Bestandteile von 23 in seiner Quelle schon fest verbunden vorgefunden haben. Den besten Platz hätte das Wort freilich in der Leidensgeschichte; das ἄλλους ἔσωσεν . . . σῶσον σεαυτόν Lc 23 35 37, vgl. Mc 15 30—32 ist nur eine Variante davon, doch ohne den parabolischen Charakter; aber deshalb werden wir Lc 4 23 noch keineswegs zu den unechten Gleichnissprüchen rechnen.

Auf dem von Grenfell und Hunt entdeckten und 1897 (Λογια Ιησου, Sayings of our Lord) herausgegebenen Papyrusblatt findet sich eine merkwürdige Variante zu Lc 4 23f.: οὐκ ἔστιν δεκτὸς προφήτης ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ οὐδὲ ἰατρὸς ποιεῖ θεραπείας εἰς τοὺς γινώσκοντας αὐτόν. Hier sind die Bekannten des Arztes (ungefähr gleich οἱ συγγενεῖς αὐτοῦ Mc 6 4) eine bequemere Parallele zu ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ als es das σεαυτόν wäre, ποιεῖ θεραπείας (vgl. Mc 6 5 ποιῆσαι . . . ἐθεράπευσεν! und S. 148) εἰς ist mit θεραπεύει gleichwertig (Lc 13 32 sagt ἰάσεις ἀποτελῶ), εἰς erinnert vielleicht noch an das etwas auffallende εἰς vor τὴν Καφαρν. Lc 23[d], aber den sekundären Charakter dieser Formulierung halte ich für unleugbar. Nicht weil sich hier Jesus selber als Arzt wie als Prophet bezeichnete, der Gleichnischarakter also zerstört wäre, sondern weil dem Wort vom Arzt die gegen Jesus gerichtete Spitze genommen wird: Jesus beruft sich da auf die Grundsätze oder auf die Erfahrungen des Arztes[1],

[1] Vgl. Dio Chrys. orat. IX 4 ἥκιστα ὠφελοῦντο ὑπὸ τοῦ Διογένους Κορίνθιοι (bei denen er wohnte), καθάπερ ἂν εἰ νοσοῦντες ἐπιδημοῦντος ἰατροῦ μὴ προςῄεσαν ἀλλ᾽ ἐνόμιζον ἱκανὸν εἶναι καὶ τὸ ὁρᾶν αὐτὸν ἐν τῇ πόλει.

statt mit einem Spottwort über die Aerzte angegriffen zu werden, das Willkommensein ist dem Heilungen Vollbringen doch nur künstlich parallel gesetzt, und der Ausdruck οἱ γινώσκοντες αὐτόν scheint deutlich die Volksgenossen, gegenüber den in der ἄγνοια steckenden Heiden, zu treffen, also die antijüdische Tendenz zu verraten. Kurz in dem Logion 6 (des Aegypterevangeliums?) wird in eine allgemein gültige Formel hineingezogen, was Lc 4 23 mit dem Lokalkolorit eines nur einmal und an einer Stelle passenden (dazu Mc 6 5!) Ausrufs vorträgt.

21. Vom Arzt und den Kranken. Mc 2 17 Mt 9 12 f. Lc 5 31 f.

Von allen drei Synoptikern wird ziemlich mit denselben Worten wie im gleichen Zusammenhange ein andres vom Arzte handelndes Gleichnis mitgeteilt; doch ist eben die Uebereinstimmung des Mt und Lc mit Mc wieder so weitgehend, dass an die Benützung einer andern Quelle als Mc durch sie kaum zu denken ist und so schliesslich auch nur ein Zeuge übrig bleibt. Anlässlich der Berufung des Zöllners Levi (= Matthäus) haben Jesus und seine Jünger in dessen Haus unter einer Menge von „Zöllnern und Sündern" eine Mahlzeit eingenommen, worauf die Pharisäer den Jüngern ihr Befremden darüber aussprechen, dass der Meister, unter Verletzung der strengen Reinigkeitsvorschriften des Gesetzes, solche Leute als Tischgenossen dulde. Darauf antwortet Jesus, der es hört, direkt mit einem Gleichnis, das in seiner klaren Zweigliedrigkeit bei Mc und Lc noch tadellos erhalten ist. Wie der Arzt kein Bedürfnis ist für die Starken, sondern nur für die Leidenden, so bin ich gekommen, um zu rufen nicht die Gerechten sondern die Sünder. Die Kranken heissen hier οἱ κακῶς ἔχοντες, nicht eben das gewöhnlichste Wort, aber wie in LXX Ez 34 4 für חלה, so schon bei Theophrast charact. 13 (vgl. 22) wechselnd mit μαλακίζεσθαι (das z. B. Jes 38 1 39 1 ein hebräisches חלה wiedergiebt), bei Mc auch anderswo, z. B. 6 55; sonst οἱ ἀσθενοῦντες oder οἱ κάμνοντες. Gegenübersteht nicht das missverständliche οἱ εὖ ἔχοντες (z. B. Theophrast de sudore 21), sondern bei Mc und Mt οἱ ἰσχύοντες, wofür Lc wohl ohne Absicht das ihm (und überhaupt, wo vom Arzt die Rede ist, s. Orig. hom. in Jer 14 1) näher liegende οἱ ὑγιαίνοντες setzt. ἰσχύειν ist ursprünglich um einen Grad mehr als ὑγιαίνειν, es heisst gewaltig, stark sein, vgl. Jes 3 1 2 25; aber dem ὑγιαίνειν schlechthin ebenbürtig (ἰσχύειν δοκοῦσιν καὶ ὡς ὑγιαίνοντες πάντα πράττουσι) braucht es im Gegensatz zu κακῶς ἔχειν auch Iren. I 16 3. Das χρείαν ἔχειν ἰατροῦ heisst einen Arzt bedürfen, nötig haben; für δεῖσθαί τινος (z. B. Dio Chrys. orat. X 9 δεόμενοι ἰατρῶν), das sie der Bedeutung bitten vorbehalten, brauchen die Synoptiker auch sonst, z. B. Mt 6 8 Lc 9 11, χρείαν ἔχειν τινός; übrigens hatte Sir 38 12

(vgl. 38 1 τίμα ἰατρὸν πρὸς τὰς χρείας) schon bezüglich des Arztes konstatiert: καὶ γὰρ αὐτοῦ χρεία. — Neben jenen Satz nun, dessen Richtigkeit jedem Kinde einleuchtet, rückt Jesus den ebenso gebauten: οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς. Das ἔρχεσθαι mit einem Infinitiv des Zwecks (z. B. Mc 15 36) ist in den Evangelien so häufig wie das ἦλθον bei ihnen unauffällig ist (z. B. Mc 10 45 οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι): Präexistenzvorstellungen, Gedanken wie Joh 8 14 daraus abzuleiten haben wir keinen Grund; nur mit einer gewissen Feierlichkeit bezeichnet Jesus dadurch die in dem beigefügten Infinitiv genannte Handlung als eine der ihm von Gott gestellten Berufsaufgaben. Wenn Lc das ἦλθον durch ἐλήλυθα ersetzt, so wird man darin, ohne anders zu übersetzen, gewähltere Ausdrucksweise finden; neben dem Präsens ἔχουσι ist das Perfekt feiner als der Aorist, ganz wie 7 33f. ἐλήλυθεν (für ἦλθεν Mt 11 18f.) . . . καὶ λέγετε; dagegen 12 49 auch bei Lc: πῦρ ἦλθον βαλεῖν. Nicht Gerechte sondern Sünder zu rufen hat ihn Gott gesandt. Dieser Gegensatz ist in der biblischen Sprache nicht selten; Lc 15 7 finden wir ihn auch, wo das μὴ χρείαν ἔχειν μετανοίας der δίκαιοι dem μετανοεῖν des ἁμαρτωλός gegenübersteht; hier ist er besonders passend, weil der Vorwurf den Umgang Jesu μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν betraf, und der einfache Takt in dem allgemeinen Satz den ersten Namen (Zöllner) für jene Unreinen anzuwenden verbot, andrerseits der Gerechtigkeitsdünkel der Pharisäer (Mt 23 28 Lc 16 15 18 9) eine Nennung der δίκαιοι notwendig machte. Die breiten Debatten darüber, ob es nach Jesu Meinung denn vor seinem Heilswerk schon oder wenigstens seitdem Gerechte gegeben habe, wo meistens dies δίκαιοι ironisch gefasst (z. B. Chrys. und Hieron.) oder auf die Engel gedeutet — denen in den ἁμαρτωλοί das ganze Menschengeschlecht (so Jobios in Phot. bibl. c. 222) gegenübertritt — oder von den durch Christi Gnade Gerechtfertigten verstanden wird (Mald.!), gehören nicht hieher; ein Dogma über die Ausdehnung der Sündhaftigkeit in der Menschheit will Jesus Mc 2 17 nicht formulieren, sondern dem Tadel, dass er die Tischgemeinschaft von offenkundigen Sündern der von Gerechten vorziehe, durch die Erklärung begegnen, dass er nun einmal mit der Behandlung von Sündern, nicht von Gerechten beauftragt sei, und selbstverständlich ohne Verkehr mit ihnen seinen Auftrag nicht erfüllen könne. Im übrigen hat er die Existenz von δίκαιοι so wenig bezweifelt wie die von ἰσχύοντες (z. B. Mt 5 45 13 17, vgl. S. 17 zu Lc 17 10). Fraglich bleibt noch, was mit καλέσαι gemeint ist. Eine Beziehung auf den konkreten Anlass (καλέσαι = zum Mahl einladen, wohl gar „ad convivium resipiscentiae“) möchte ich nicht annehmen; der Einladende in diesem Sinn war Mc 2 15ff. doch keinenfalls Jesus, und nicht das Einladen sondern das Sicheinladen-

lassen hatte man bei ihm beanstandet; das καλέσαι muss Jesu Arbeit an den Sündern, die Lc 19 10 bei ähnlichem Anlass in einem ähnlichen Wort ζητῆσαι καὶ σῶσαι heisst, bezeichnen, also ein Rufen in prägnanter Fassung: zu sich, zur Gerechtigkeit resp. zu dem, was ihnen hierzu allein den Zugang eröffnet, zur Busse. Lc hat denn auch εἰς μετάνοιαν am Versschluss zugefügt; auch bei Mt sind die beiden Worte sehr früh und reichlich bezeugt; schwerlich ursprünglich, aber eine authentische Interpretation.

Um so unglücklicher hat Mt 13ᵃ ein sicher blos von ihm stammendes Sätzchen eingeschoben: gehet aber hin und lernet (rabbinische Formel), was es ist (= bedeutet): Ich wünsche Barmherzigkeit und nicht Opfer (Hos 6 6ᵃ). Wie sonst durch ἵνα πληρωθῇ für geschichtliche Thatsache will Mt dadurch einen Schriftbeleg für Jesu Grundsätze beibringen, der die Uebung der Barmherzigkeit an den verachteten Zöllnern für wichtiger hielt als die Beobachtung der Ceremonialvorschriften. Der Erfolg ist, dass der Zusammenhang der beiden Gleichnishälften zerrissen wird; das οὐκ ἦλθον etc., mit γάρ an das Hosea-Zitat angeknüpft, erscheint nun als blosse Wiederholung des Satzes οὐ χρείαν ἔχουσιν 12. Wahrscheinlich hat denn auch Mt es sich so gedacht: die Starken als Metapher für die Gerechten, die Leidenden = die Sünder, Jesus als Arzt. Diese bis heute nachwirkende Allegorisierung — namentlich den Seelenarzt Jesus will man nicht preisgeben — ist bei Mc und Lc durch nichts indiziert; vielmehr liegt uns eins der einfachsten Gleichnisse vor: Jesus beruft sich, erklärend und rechtfertigend, für seine auffallende Stellungnahme zwischen Gerechten und Sündern auf die keinem Verständigen auffallende Stellungnahme eines Arztes zwischen Gesunden und Kranken. Die pedantische Gleichförmigkeit, die den zweiten Satz buchstäblich dem ersten gemäss etwa so gebildet hätte: οὐ χρείαν ἔχουσιν ἐμοῦ οἱ δίκαιοι ἀλλ' οἱ ἁμαρτωλοί, wird man bei einem Jesus nicht erwarten, zumal er wahrscheinlich auch hier ein älteres Sprichwort verwendet[1].

Bei älteren Exegeten, namentlich bei Pric., findet man interessante Parallelen aus griechischen und lateinischen Autoren; eine Hauptstelle bei dem Traumdeuter Artemidor IV 22, die entschieden sprichwört-

[1] Nach II Clem 2 4 könnte es sogar scheinen, als hätte er zwei Zitate hier nur kombiniert; denn jener Anonymus beruft sich bei Besprechung von Jes 54 1 auf eine ἑτέρα γραφή, des Inhalts οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς. Nach der Art, wie er das Wort verwertet und schliesslich durch Jesus erfüllt findet, kann er es kaum für ein Jesuswort gehalten haben, und er benutzt auch sonst apokryphe „Schriften"; sollte hier nicht doch ein Gedächtnisfehler bei ihm vorliegen? Vgl. Barn 5 9 ἵνα δείξῃ ὅτι οὐκ ἦλθεν καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς.

lichen Klang hat, οὐ γὰρ τοῖς ὑγιαίνουσιν ἀλλὰ τοῖς κάμνουσι δεῖ θεραπειῶν möchte ich nachtragen, vgl. auch III 39 und II 57 marg. desselben Werkes. Dio Chrys. legt orat. VIII 5 in den Mund des Diogenes das Wort: δεῖ τὸν φρόνιμον ἄνδρα ὥσπερ τὸν ἀγαθὸν ἰατρόν, ὅπου πλεῖστοι κάμνουσιν, ἐκεῖσε ἰέναι βοηθήσοντα — hieher gehört vielleicht Resch's Apokryphon 76 aus Ephraem Syr. (Agrapha S. 443): ubi dolores sunt, ait, illic festinat medicus —, οὕτως ὅπου πλεῖστοί εἰσιν ἄφρονες, ἐκεῖσε μάλιστα ἐπιδημεῖν ἐξελέγχοντα καὶ κολάζοντα τὴν ἄνοιαν αὐτῶν. Sonny, Ad Dionem Chr. analecta 1896, S. 180 nennt das mit Recht einen echt cynischen Satz — nicht zufällig ist bei den Cynikern so viel vom Arzt und von Kranken die Rede —; unter Hinweis auf Lc 5 31 meint er, dass die Sentenz von den Cynikern zu den Christen gelangt sei. Es mag sein, dass die cynischen Wanderprediger beigetragen haben, diesen Gedanken auch in Palästina einzubürgern, obschon er so nahe lag, dass Verschiedene unabhängig von einander auf ihn verfallen konnten; doch wird der Vergleich des Jesuswortes mit dem Gleichnis bei Dio die Eigentümlichkeit von Jesu Berufsauffassung um so glänzender illustrieren: statt von dem klugen Manne redet er von sich, statt von den Unverständigen von den Sündern, statt vom Sicheinstellen zum Tadeln und Züchtigen liebevoll vom Rufen!

Justin, Apol. I 15 8 zitiert die zweite Hälfte unsers Gleichnisses — mit εἰς μετάνοιαν — und fährt dann fort: θέλει γὰρ ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος τὴν μετάνοιαν τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἢ τὴν κόλασιν αὐτοῦ. Da er in jenem Abschnitt möglichst viele Herrnworte zitieren will (s. Ropes, Die Sprüche Jesu, S. 98 f.) und dieser weitere Satz für Justin's dortige Tendenz (nämlich die christliche Hochschätzung der σωφροσύνη zu erweisen) wertlos ist, hat man wohl ein echtes Jesuswort in dem θέλει etc. gesehen. Ist es aber nicht ein eigner Zusatz Justin's, so müsste er in seiner Quelle es hinter Mt 9 13 gelesen haben; denn was veranlasst sonst die Beifügung? Dann aber besitzen wir eben nur statt einer Glosse Justin's eine Glosse seiner evangelischen Quelle, die aus demselben Interesse wie die Matthäusglosse 9 13a entstanden ist: Ez 33 11 (vgl. 18 23 32) wird als Begründung für Jesu Verhalten herangezogen wie bei Mt Hos 6 6. Der Gedanke würde Jesu so sympathisch gewesen sein, wie der von Mt 9 13a, aber hinter dem Gleichnis wirkt er lähmend, er verringert dessen eigne Kraft. Uebrigens scheint mir Justin doch die Hand im Spiel zu haben; ob τὴν κόλασιν statt des ezechielischen τὸν θάνατον nicht eine stilistische Feinheit sein soll gegenüber der kurz vorher angegriffenen ἀκολασία (und „ἀκολάστους“)?

22. Vom Bräutigam. Mc 2 18–20 Mt 9 14 f. Lc 5 33–35[1].

Nur der sachlichen Zusammengehörigkeit wegen schiebt Mc gleich hinter die Auseinandersetzung Jesu mit Pharisäern über seinen Verkehr mit Sündern und vor die Geschichte von seiner angeblichen Sabbatentheiligung Worte, die seine Stellung zur Fastenfrage rechtfertigen. Mt und Lc, die dadurch ihre Abhängigkeit von Mc zweifellos machen, konstruieren einen zeitlichen Zusammenhang dieser Debatte mit der vorangehenden; während Mt wenigstens einen Wechsel der Szenerie markiert, indem τότε 14 statt der Pharisäer von 11 die Johannesjünger auftreten und Jesu ihre Frage vorlegen, geht bei Lc das 30 begonnene Gespräch einfach weiter, indem die 31 f. durch Jesus schlagfertig abgewiesenen Pharisäer und Schriftgelehrten ihn aufs Neue, nun aber nicht durch eine Frage, sondern durch einen Vorwurf in Verlegenheit zu bringen suchen. Mc sagt gar nicht, wer die Frage stellt, sein καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ ist unpersönlich gefasst: man kommt; da in der Frage von den Jüngern des Johannes und der Pharisäer in der dritten Person die Rede ist, können sie nicht selber die Fragenden sein und der voraufgehende Satz 18a καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες schafft nur den Anknüpfungspunkt für die Erörterung der Fastenfrage, wobei den Mc nur interessierte, was Jesus, nicht zu wem und von wem gedrängt er es gesprochen hat. Es war einmal einer der Fasttage, die die Johannesjünger, in asketischer Strenge den Pharisäern nichts nachgebend, mit diesen gemeinsam innehielten, vielleicht ein Montag oder Donnerstag (Lc 18 12): bei den Johannesjüngern jenes Fasten mit der Trauer über den Tod ihres Meisters in Zusammenhang zu bringen, geht wohl nicht an, weil dann ihr Fasten keinen Vernünftigen zur Verwunderung über das Nichtfasten andrer Leute veranlassen konnte, auch die Zusammenstellung ihres Fastens mit dem der Pharisäer für Mc diesen Gedanken ausschliesst. Halten wir uns an Mc, so wird gegenstandslos der Streit darüber, ob die Johannesjünger hier Jesu ernste Gemütsbeschwerden vortragen, darum auch so milden Bescheid erhalten (van K.), ob sie sich nur von den Pharisäern haben aufhetzen lassen (Mald.) oder bereits von der Jesu missgünstigen Haltung Joh 3 26 zu direkter Opposition fortgeschritten sind, sodass sie sich mit den Pharisäern trotz der antipharisäischen Stimmung ihres Meisters Mt 3 7 verbunden haben und in deren Stil mit ihren Fastenleistungen prahlen (Hier.). Die Johannes-

[1] Vgl. W. Beyschlag, Die Gleichnisreden Jesu Mt 9 14–17 c. par. kritisch, exegetisch und bibl.-theolog. erörtert. Halle 1875.

jünger werden blos von dritter Seite in die Debatte gezogen; eben deshalb und weil sich die Evangelien sonst wenig für sie interessieren, wird als feststehend anzuerkennen sein, dass Jesus das Gleichnis vom Bräutigam im Blick auf ihre religiösen Uebungen gesprochen hat. Die Pharisäer können eher durch Zufall hier eingedrungen sein, weil gegen ihre Fastenpraxis Jesus öfter scharf protestiert hatte. Die Jesu vorgelegte Frage lautet nach Mc: „Warum fasten (scil. heute) die Jünger des Johannes und die Jünger der Pharisäer, Deine Jünger dagegen fasten nicht"; hebraisierend sind da zwei Sätze koordiniert, von denen logisch der erste dem zweiten subordiniert werden muss. Man fragt blos nach Grund und Recht des Nichtfastens der Jünger Jesu zu einer Zeit, wo die sonstigen anerkannten Vertreter strenger Frömmigkeit in Israel Fasten halten — für letzteres kennt jeder die Gründe. Mt hat, von Kleinigkeiten abgesehen, an der Frage nur geändert, was seine neue Einleitung forderte, er setzt „wir" statt „die Jünger des Johannes"; das πολλά hinter νηστεύομεν (im Sinne von oft, reichlich) macht den Eindruck einer alten Glosse. Das feinere Stilgefühl des Lc lässt ihn auf das διατί ἡμεῖς νηστεύομεν des Mt nicht verfallen; er lässt die Redenden aus der Frage einfach fort (denn das ὁμοίως καὶ οἱ τῶν Φαρισαίων wird trotz Treg., Tisch., W.-H. mit J. Weiss und Blass zu streichen sein), mutet auch dem Leser nicht erst zu, die zwei Sätze logisch zurechtzuschieben, sondern stellt einfach neben einander (διατί der rec. ist zu streichen), was die Jünger des Johannes und die Jünger Jesu thun. Da er aber zugleich den Vorwurf nun auch energisch formulieren möchte, erweitert er νηστεύουσιν durch Zufügung von πυκνά (vgl. Act 24 26 und Clem. Hom. XII 13 κατανοεῖν πυκνά = πυκνῶς oder πυκνότερον „häufig") und von καὶ δεήσεις ποιοῦνται. Diese Phrase (= III Mcc 2 1 I Tim 2 1) wird die Einrichtung fester Bettage oder Betstunden bezeichnen; für den engen Zusammenhang von Fasten und Beten in der Frömmigkeit der späteren Juden sind Dan 2 18 LXX und Tob 12 8 gute Belege; eigentlich sollte das Fasten nur die Gebete begleiten und wirksamer machen. Ob Lc aber mit dieser Charakterisierung gerade der Johannesjünger[1] glücklich gewesen ist und nicht vielmehr ein Bild der heuchlerischen Pharisäer (vgl. Mt 6 5ff. 16ff.) liefert, ist eine Frage, die trotz 11 1b durch die Inkonvenienz der Antwort, wo blos das Fasten in Betracht kommt, schon beantwortet ist. Die Deinigen aber, fährt Lc fort, essen und trinken. Dieser Vorwurf passt vorzüglich zu Lc 7 34, wo der Menschensohn ἐσθίων καὶ πίνων im Unter-

[1] Grot. meint, wegen der Gefangensetzung des Johannes hätten sie so zu Gott geschrieen.

schied von dem (Brot) nicht essenden und (Wein) nicht trinkenden Täufer gescholten wird, und das ἐσθίετε καὶ πίνετε 30 scheint nun geschickt über die Jesum selber deckenden Verse (31 f.) hinweg wieder aufgenommen zu werden. Für die römische Ausgabe des Lc glaubt Blass nach D hier statt ἐσθ. κ. πίν. aufnehmen zu sollen: οὐδὲν τούτων ποιοῦσιν. Das ist jedenfalls eine Vergröberung des Vorwurfs, die besonders gegenüber dem δεήσεις ποιοῦνται frappiert. Die Antwort 34 f. passt auch viel besser zu der sonst allgemein bezeugten Lesart, da das Essen und Trinken eine Hauptaufgabe der υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος ist. Die Variationen zwischen Mc, Mt und Lc in der Einführung von Jesu Antwort sind unerheblich, gleichgiltig auch, ob Lc ursprünglich ὁ δὲ Ἰησοῦς oder blos ὁ δὲ geschrieben hat. Keinenfalls dürfen wir aus dem πρὸς αὐτούς, das Lc bei εἶπεν hat (Mc Mt αὐτοῖς), schliessen, dass Lc eine feindseligere Haltung Jesu markieren will (s. Lc 9 13 14 εἶπεν πρὸς αὐτοὺς resp. πρὸς τοὺς μαθητάς für Mc 6 37 Mt 14 16 εἶπεν αὐτοῖς). Interessanter sind die Differenzen in der Gestaltung der Antwort, obwohl auch da die gleiche griechische Grundform unverkennbar ist. Die rhetorische Frage μὴ δύνανται Mc Mt (μὴ δύνασθε Lc) soll die Verneinung des δύνασθαι schärfen: unmöglich können die Söhne des Brautgemachs fasten. Den Vorwurf, unverständige Forderungen zu stellen, der implicite schon in μὴ δύνανται liegt, lenkt Lc direkt auf die Frager: könnt Ihr die υἱ. τ. ν. fasten machen (vgl. Mc 1 17 Mt 5 32 und Mc 8 25 t. rec. ἐποίησεν αὐτὸν ἀναβλέψαι, I Mcc 11 27, Clem. Hom. II 34) = zum Fasten veranlassen. Der ursprüngliche Text ist zweifellos der, der die innere Unmöglichkeit jenes νηστεύειν, nicht der, der die Unfähigkeit der Pharisäer es herbeizuführen, hervorhebt; das Können der Pharisäer wird Jesus nie als Massstab für sein Leisten verwertet haben[1]. Uebrigens hat Isidor. ep. III 335 nicht ganz Unrecht, wenn er Mt 9 15 als Beispiel dafür zitiert, dass Nichtkönnen oft so viel heisse wie οὐκ ἐγχωρεῖ, οὐ πρέπει, οὐ προςήκει, οὐκ ἐνδέχεται, οὐχ ἁρμόττει; eine physische Unfähigkeit zu fasten liegt bei den υἱοὶ τ. ν. gewiss nicht vor, ihre Rolle lässt es nicht zu; die Art des Nichtimstandeseins ergiebt sich aus den Umständen, vgl. Lc 11 7 οὐ δύναμαι ἀναστὰς δοῦναί σοι. Für οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος hat man sehr früh auch οἱ υἱ. τοῦ νυμφίου gelesen; nur Mc 2 19 setzt Vulg. filii nuptiarum, sonst filii sponsi, und schon in den Excerpta Theodoti bei Clem. Al. wechselt υἱὸς νυμφίου § 79 mit νυμφῶνος τέκνα § 68. Auch ohne das Zeugnis des Syr^{sin} würde νυμφῶνος als echt feststehen; an Söhnen des Bräutigams, die den Bräutigam in ihrer Mitte haben, konnte

[1] Abenteuerlich findet August. in dieser Frage eine Vorankündigung davon, dass einst die Pharisäer durch die Ermordung des Bräutigams seine Söhne zum (Trauern und) Fasten bringen würden.

wohl gnostische Spekulation und die Deutungswut der Kirchenväter, aber nicht Jesus Geschmack finden. AUGUST. de consensu evgl. II 63 meint zwar, filii nuptiarum und f. sponsi bedeute dasselbe: filios quippe nuptiarum non tantum sponsi sed etiam sponsae intelligimus, beweist damit aber höchstens, dass auch die Uebersetzung f. nuptiarum noch nicht klar genug war. Das οἱ υἱοί hat hier mit Abstammung nichts zu thun, sondern bezeichnet die enge Zugehörigkeit zum νυμφών, wie ψ 149 2 υἱοὶ Σειών I Mcc 4 2 οἱ υἱοὶ τῆς Ἄκρας die Leute von Zion, aus der Akra heissen, oder wie mit einem im Aramäischen noch weiter verbreiteten Brauch z. B. der Landmann „Sohn des Feldes" genannt wird. Welche Missverständnisse diese Ausdrucksweise — nicht erst den Lateinern — ermöglichte, zeigt drastisch Clem. Hom. XIX 22, wo ein υἱοὶ νεομηνιῶν καὶ σαββάτων gedeutet wird als an Neumonden und Sabbaten erzeugte Menschen! Aber wer sind die νυμφών-Leute? Das Subst. νυμφών gehört zu νύμφη wie ἀνδρών zu ἀνήρ oder κοιτών zu κοίτη und bedeutet Brautgemach. Nur Mt 22 10 scheint es in dem weiteren Sinn von Hochzeitssaal gebraucht, LXX Tob 6 14 17 wie Exc. Theod. § 64 f., Iren. I 7 1 13 3 6 gestatten nur das Verständnis als Brautgemach, wie denn Iren. latin. 13 3 6 auch thalamus dafür setzt: Heliod. Aeth. VII 8 wie Pausan. II 11 3 passt diese Bedeutung; wenn Ammonius zu Joh 3 29 νυμφών definiert als ὁ τόπος τοῦ βαπτίσματος ἔνθα γίνεται ἡ πνευματικὴ συνάφεια, so geht er von derselben Vorstellung aus; nur zufällig hat LXX ψ 18 6 Jo 2 16 חֻפָּה (Vulg. thalamus) durch παστός statt durch νυμφών wiedergegeben. „Söhne des Brautgemachs" vertritt ein hebräisches בני חפה oder aramäisches שושביניא — das im Syr[sin] denn auch hier steht —: die Hochzeitsgesellen, wie griechisch παρανύμφιοι oder παράνυμφοι, die nicht einfach den „Hochzeitsgästen" gleichzusetzen sind, sondern der dem Bräutigam am nächsten stehende, für die Ausführung des Festzeremoniells unentbehrliche Teil der Gäste[1].

Sich diese, auch in Israel immer zu ausgelassener Fröhlichkeit geneigten jungen Leute (vgl. III Mc 4 6) fastend zu denken, war allerdings auch für Pharisäer unmöglich (vgl. Jo 2 15 f. I Mcc 1 27). Das νηστεύειν des Mc und Lc ersetzt Mt durch πενθεῖν, das allgemeinere Wort für trauern, aber gerade von der Totenklage viel gebraucht, z. B. Sir 22 12 I Mcc 9 20 13 26, sicher nicht auf das Tragen von Trauerkleidung (statt des Hochzeitsgewandes Mt 22 11 f.) einzuschränken. Man fühlt sich versucht, den Ausdruck des Mt vor dem so leicht als Konfor-

[1] EUTHYM. trifft mit der Erklärung οἱ οἰκεῖοι τῆς νυμφεύσεως das Richtige, VAN K. tadelt ihn nur, weil er jenes οἰκεῖοι missversteht.

mation nach den nebenstehenden νηστ. zu erklärenden νηστεύειν bei Mc Lc zu bevorzugen, zumal der Grundgedanke Jesu, wonach Fasten nur als Ausdruck der betrübten Stimmung Wert hat, darin durchzuleuchten scheint; aber eben so gut kann Mt πενθεῖν selbst ohne Reflexion auf die Idee Jesu eingesetzt haben, weil die Totenklage einen schärferen Gegensatz zum Hochzeitsjubel (I Mcc 9 41 μετεστράφη ὁ γάμος εἰς πένθος) bildete — darum auch πενθεῖν bei ihm unmittelbar hinter νυμφῶνος gerückt — und im entgegengesetzten Fall, wo unerwartet die Hochzeit ein tragisches Ende nimmt, Trauern noch näher als Fasten liegt. — „Solange der Bräutigam bei ihnen ist“: für ἐν ᾧ des Mc und Lc hat Mt wohl zufällig ἐφ' ὅσον — Chrys. sagt gelegentlich wieder ἕως ἂν ᾖ —, auch die Umstellung des ὁ νυμφίος an das Satzende (wo es im nächsten Satz bei allen dreien steht) ist schwerlich überlegt. Paulus schreibt Gal 4 1 Rm 7 1 ἐφ' ὅσον χρόνον; das χρόνον war entbehrlich wie andrerseits das ἐπί vor ὅσον χρόνον (s. Mc 2 19e Prov 1 22). Die längere Dauer des Zusammenseins von Bräutigam und Genossen wird durch Verwendung von ὅσος, vollends ὅσος χρόνος stärker angedeutet; die Hochzeitsfeierlichkeiten erstreckten sich damals meist über mehrere Tage und verliefen in mehreren Akten (daher auch γάμοι neben γάμος). Sehr naiv modernisiert L. Hahn, wenn er zu Lc 5 34 die Zeit der Hochzeitsfeierlichkeiten, in welcher der Bräutigam sich von seinen Genossen noch nicht getrennt hat, der Heimführung der Braut unmittelbar vorangehend nennt: vielleicht belehrt ihn eines Besseren die Erinnerung an Tobias, wo 8 1 die „Heimführung“ stattfindet, darauf 8 19 ff. 14 Tage lang Hochzeit gefeiert wird. So lange die Hochzeitsfeier dauert, heissen die beiden Hauptpersonen νυμφίος und νύμφη; nach dem Talmud hat die junge Frau 30 Tage lang Brautprivilegien: damit fällt jede Schlussfolgerung aus dem „νυμφίος“ auf eine erst bevorstehende, im Himmel zu vollziehende Hochzeit von vornherein: für eine Verlobungsfeier — selbst Mald. treibt mit den sponsalia Unfug — braucht niemand υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος.

In thetischer Form wiederholt Mc 19e, der solche Umständlichkeit liebt, aber nur er — Mt und Lc haben, wohl unabhängig von einander, den überflüssigen Satz gestrichen — Jesu Erklärung, aber das Subjekt lässt er fort und setzt ἔχουσι μετ' αὐτῶν (vgl. 8 14) statt μετ' αὐτῶν ἐστίν; über ὅσον χρόνον für ἐν ᾧ s. oben. Dann fährt er wie Mt und Lc fort: ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι, δέ gegensätzlich; ἐλεύσ. ἡ. feierlich das יָמִים בָּאִים der Propheten nachahmend (das allerdings LXX ἡμέραι ἔρχονται zu übersetzen pflegt, das Präsens vielleicht auch Lc 23 29 ursprünglich); ganz ebenso nur noch Lc 17 22 21 6. ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος = wo der Bräutigam von ihnen hinweggenommen wird. Diese Form der

Näherbestimmung von ἡμέραι durch einen ὅταν-Satz hat nichts Auffallendes (Lc 17 22 ἐλεύσ. ἡμ., ὅτε ἐπιθυμήσετε nach BLASS τοῦ ἐπιθυμῆσαι ὑμᾶς, ἐν αἷς 21 6 23 29 ist nur wenig leichter), vgl. Jes 30 25 ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ὅταν ἀπόλωνται πολλοί, ὅταν πέσωσιν πύργοι. Ebensowenig bedarf es einer Berufung auf das Wav consec., wenn Mc Mt dahinter fortfahren καὶ τότε νηστεύσουσι; das ist Fortführung des Hauptsatzes ἐλεύσ. δὲ ἡμ. = es kommt aber eine andre Zeit ... und in der (τότε wegen ὅταν = Jes 30 15) werden sie fasten. Schwieriger ist die Konstruktion bei Lc 35, der das καὶ vor ὅταν statt vor τότε hat. Da die Annahme einer Aposiopese ἐλ. δὲ ἡμέραι ...! καί, die nur NSG. zu der Entdeckung begeistert, dass hierin eine bedeutsame Spur treuer Ueberlieferung liegt, fast eben so gekünstelt erscheint wie die Parallelisierung des ὅταν-Satzes mit ἡμέραι („Tage, und zwar, und insonderheit, wenn“...), müsste dies καὶ als Hebraismus erklärt und der ὅταν-Satz unmittelbar dem τότε νηστ. subordiniert werden: Tage werden kommen, wo, wenn der Bräutigam entrissen wird, sie dann fasten werden. An einen uralten Schreib- oder Lesefehler zu denken, ist hier wohl erlaubt (vgl. BEYSCHL.), zumal die schliessliche Wiederaufnahme des τότε durch ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις (vgl. 9 36, LXX immer ἐν ταῖς ἡμ. ἐκείναις) bei so engem Zusammenhang des Satzes mit dem ersten ἡμέραι peinlich wird; in einer selbständigen Weissagung τότε νηστεύσουσιν ist sie wirkungsvoll als Gegensatz zu dem in δύνασθε, ἐν ᾧ ἐστίν steckenden: jetzt zwar. Mt hat auf diesen Effekt verzichtet, obwohl er bei Mc Aehnliches las, nämlich ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. Deutlich ist an dieser Kleinigkeit das Verhältnis von Mc und Lc zu erkennen; den Plural „in jenen Tagen“ hätte kein Abschreiber oder Benutzer des Lc in den Sing. verbessert angesichts des eben vorher geschriebenen Plur. ἡμέραι, während das Motiv zur Entfernung des unbequemen Sing. klar liegt; von sich aus konnte wohl jemand ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμ. sagen, weil er nur an das ὅταν, das ein einmaliges Ereignis einführt, dachte. ἡμέρα hier = καιρός zu nehmen geht nicht an, gerade weil es dicht auf ἡμέραι folgt; auch die Betonung des zukünftigen Tages der Jesusjüngerfasten im Gegensatz zu dem „Heute“, wo die Johannesjünger fasteten, schiebt dem Mc ein recht dürftiges Verständnis von dem Ernst der behandelten Frage unter — als ob man da nur um je einen Fasttag gestritten hätte! Ein befriedigendes Motiv für die Wahl des Sing. wäre sonst nur der Wunsch des Mc, die kirchlichen Fasten auf einen Tag im Jahre zu beschränken oder für den einen, nämlich Christi Todestag, alljährlich oder wöchentlich sie im Namen Jesu selber von den Jüngern der Zukunft zu fordern (vgl. Iren. bei Euseb. h. e. V 24 12 und HLTZM. z. St., auch Didache 8 1): ich kann mir nicht denken, dass Mc bei solchem Streben nicht auch gleich mit ἐλεύσεται δὲ ἡμέρα oder etwas Aehnlichem eingeleitet hätte.

Doch die Worte ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ ν. sind bisher unberücksichtigt geblieben. Der Gegensatz zu dem εἶναι (resp. ἔχειν) μετ' αὐτῶν ist unverkennbar; die Aufhebung der Gemeinschaft zwischen dem Bräutigam und ihnen (die unter ihnen selber mag fortbestehen) steht in Rede, und um die selbstverständliche Trennung nach dem Ende der Hochzeitsfeste kann es sich nicht handeln; die schafft keinen Anlass zum Fasten; ausserdem entfernen sich da — im Altertum — die Gäste, nicht der junge Ehemann. Dass die Vereinsamung (Lc 24 31: ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν) der υἱοὶ τ. ν. durch gewaltsame Entrückung des Bräutigams, z. B. durch Räuber (VAN K.) oder durch „ein unnatürliches und schmerzhaftes Hinweggenommenwerden“ (B. WEISS) eintritt, deutet ἀπαρθῇ nicht an, αἴρειν (z. B. Euseb. h. eccl. III 7 7 τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς ἐξ αὐτῶν ἱκέτευσεν ἀρθῆναι) oder ἐξαίρειν wären dafür geeigneter; ἀπαίρειν (im N. T. nur hier) steht in LXX meist intrans. = sich entfernen, abziehen, auch ἀπό τινος IV Reg 3 27 Ez 10 4; transitiv braucht es ψ 77 52 (ἀπῆρεν ὡς πρόβατα τὸν λαὸν αὐτοῦ) parallel mit ἄγειν und ὁδηγεῖν. Dass die Alten ἀπαρθῆναι gleich gut vom Sterben wie vom „Erhöhtwerden“ (Syr^{sin}) des Bräutigams verstehen konnten, beweist seine Farblosigkeit: „schmerzhaft und unnatürlich“ wird ein ἀπαρθῆναι erst durch die begleitenden Umstände wie hier, wo die Hochzeitsleute plötzlich vom νυμφίος verlassen werden.

Indess diese Erörterung führt uns mitten hinein in die „Deutung“ des Bildwortes. Der „Bräutigam“, dessen ἀπαρθῆναι ἀπ' αὐτῶν die Hochzeitsleute zum Fasten veranlasst, kann nur Jesus sein: der Weissagungston ἐλεύσονται ἡμέραι ὅταν ist blos bei dieser Voraussetzung nicht abgeschmackt. Für alle drei Evangelisten steht dies fest, ebenso dass die αὐτοί, denen Jesus genommen werden wird, seine Jünger sind; da aber nach dem Schluss der Anfang zu erklären ist, haben sie auch alle drei in den υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος die Jünger, im νυμφίος Jesus gesehen und in der Zeit des μετ' αὐτῶν εἶναι das Zusammenleben der Jünger mit Jesu auf Erden; die Wiederholung bei Mc ὅσον χρόνον etc. verliert nun, wo eine so wichtige These aufgestellt wird, den Schein der Unbehülflichkeit. Die Quellen bieten uns also eine Allegorie, für deren Hauptbegriffe die Uebersetzung sich von selbst ergiebt. Unter den ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῇ soll gewiss die Periode verstanden werden, die mit Jesu Tod anhebend das fröhliche Zusammensein zerstörte; die Reflexion auf das durch die Auferstehung erneuerte Freudenleben ist schlechthin abzuweisen, gleichviel ob man deshalb mit CYRILL das ἀπαρθῆναι von der Himmelfahrt versteht oder mit VAN K. „die Erfüllung dieses Bildspruchs mit dem Auferstehungsmorgen abgelaufen“ findet, oder gar mit HIERON. die kommenden Tage als tempus passionis ac

resurrectionis fasst. CHRYS. hat Takt genug, eine Berücksichtigung der Auferstehung in diesem Worte zu verneinen, und seine Begründung (es war dazu noch nicht die Zeit, denn es entsprach der Natur, dass er, anscheinend ein Mensch, einst sterben müsse, während die Auferstehung etwas Uebernatürliches ist) enthält ein granum salis. Weniger glücklich ist seine Bemerkung, der Hinweis Jesu auf seinen Tod sollte die Aufgeblasenheit der Johannesjünger wegen des Todes ihres Meisters dämpfen, und das Verständnis des ganzen Wortes leidet schon bei ihm wie bei den Katholiken bis heute aufs schwerste unter der gerade nicht „christlichen“ Hochschätzung des Fastens. Die Hauptsorge beinahe aller Alten ist, nur nicht eine Niedrigstellung der Fastenübungen in unsern Versen zuzugeben, darum redet schon TERT. adv. Marc. IV 11 davon, wie Jesus seine Jünger entschuldige, darum legt man durchweg den Hauptaccent auf das τότε νηστεύσουσι, als sagte Jesus: dann werden sie die Reife und Kraft erlangen, das Fasten als ein ἡδὺ πρᾶγμα καὶ ποθεινόν zu behandeln, während es jetzt, wo sie noch schwach sind, ihnen düster und die Freude ausschliessend erscheint (ähnlich noch CALVIN!). Die Evangelisten sind an diesen Missbildungen ebenso unschuldig, wie an dem schon vor 200 in der Kirche wirksamen und noch heute selbst von einem F. X. FUNK vertretenen Wahn, als würden „durch das Wort des Herrn Mt 9 15 die Grenzen für die Uebung der (Oster)fasten gegeben, die Tage, in quibus ablatus est sponsus, esse iam solos legitimos ieiuniorum Christianorum (TERT. de ieiun. 2). Auch nach den Synoptikern bekümmert sich Jesus nicht um die Zahl und Lage der Tage, an denen später in der Kirche gefastet werden wird, auch nicht um die Art des Fastens, er konstatiert nur, dass jetzt für Fasten (gleichviel wie oft und wie lange) in seinem Kreise keine Gründe vorliegen, und dass eine Zeit kommen wird, wo solche Gründe sich einstellen und damit das Fasten. Also kennt Jesus ein motiviertes Fasten, welches er billigt, das nämlich, das ein natürlicher Ausdruck schmerzlich bewegter Stimmung ist; wo diese Stimmung fehlt, vielmehr Freude herrscht, will er von Fasten nichts wissen: damit ist die pharisäische und kirchliche Fastenpraxis, die für bestimmte Tage im voraus Fasten vorschreibt und als gute Werke verherrlicht, gerichtet. Und den Umweg der bestellten Traurigkeit, den das Pharisäertum (Mt 6 16) in Bereitschaft hatte, würde seine Wahrhaftigkeit nie gebilligt haben. Auch sind sich die Synoptiker — unwiderleglich macht das Mc durch den Platz, den er unserm Abschnitt zuweist — darüber klar, dass Jesus hier nicht blos schlagfertig einen Angriff auf seine Jünger abweist, sondern eine prinzipielle Entscheidung der Fastenfrage geben will: sie gilt auch für ihn und für spätere Jünger, trotzdem er einst Mt 4 in der Wüste 40 Tage

gefastet und Mt 6 18 einem blos für Gott vorgenommenen Fasten Gotteslohn verheissen hat. Ueber die Vereinbarkeit dieser drei Perikopen hat sich Mt noch nicht den Kopf zerbrochen; und dass ein νυμφίος fasten könne, wenn υἱοὶ τ. νυμφῶνος es nicht können, ist ihm ebensowenig in den Sinn gekommen.

So bringen die Synoptiker den Standpunkt Jesu in einer für den Charakter der Frömmigkeit damals so fundamentalen Frage unentstellt, in seiner ganzen Tiefe und Kraft, zum Ausdruck; trotzdem scheint das Wort schon vor seiner Aufzeichnung oder bei derselben eine gewisse Umgestaltung erfahren zu haben. Die semitische Unterlage ist durch das υἱοὶ τοῦ νυμφ. gesichert; der Grundgedanke viel zu reformatorisch, um z. B. von dem Manne, der Act 13 2f. schrieb, erfunden zu sein; nur Jesus hat Fasten und Freudenzeit als einander ausschliessend, seine Gegenwart aber als die Freudenzeit κατ' ἐξοχήν erkannt. Auch die Verkündigung seines Todes ist nicht das Verdächtigste; niemand weiss, wann Jesus Mc 2 19f. gesprochen hat; in späteren Tagen hat er ja sicher Ahnungen der Katastrophe gehabt, er konnte sie auch Fremden gegenüber, wo es passend schien, zum Ausdruck bringen. Die Seltenheit des allegorischen Stils in Jesu Reden schliesst nie die Möglichkeit seiner Anwendung aus. Aber die allegorische Fassung nimmt unserm Satze die Beweiskraft, die er doch als Antwort auf eine heikle Frage vor allem brauchte: wenn Jesus unter den υἱοὶ τ. ν. seine Jünger und unter dem νυμφίος sich versteht, so lässt man ihn auf das: Warum fasten Deine Jünger nicht? antworten: Sie können nicht fasten, während ich bei ihnen bin! Das ist eine Behauptung, aber kein Versuch einer prinzipiellen Rechtfertigung. Die Fortsetzung: Ich werde aber sterben, und dann werden meine Jünger fasten, könnte an und für sich sogar den Schein, als ob Jesus allein frommer Sitte eigensinnig widerstrebe, verstärken. Oft ohne sich dessen bewusst zu werden, haben alle besonnenen Ausleger in den als Allegorie betrachteten Spruch ein Moment der Rechtfertigung des Nichtfastens dadurch hineingebracht, dass sie eine Vergleichung vornehmen: Wie Hochzeitsleute, in deren Mitte der Bräutigam ist, nicht fasten können, so können es meine Jünger, die mich in ihrer Mitte haben, nicht. Und das muss der ursprüngliche Sinn des Wortes gewesen sein; die jedem einleuchtende Wahrheit des ersten Satzes sollte für den zweiten ebenso anerkannt werden, wobei Jesus nichts weiter voraussetzt, als dass man die Aehnlichkeit des Verhältnisses seiner Jünger zu ihm mit dem von Brautführern zum Bräutigam resp. die Aehnlichkeit der in beiden Fällen vorliegenden Situationen zugestehen musste. Erreichte er das Zugeständnis, so war das διατί οὐ glänzend erledigt.

Und ob man in Israel nicht schon öfter das Verhältnis enthusiastisch an ihrem Meister hängender Schüler zu diesem Meister mit dem der παρανύμφιοι zum νυμφίος, von dessen Seite sie nicht weichen, verglichen hatte? Ob nicht der Vergleich bei den Jüngern Jesu besonders nahe lag, in dessen Kreise obendrein das Evangelium eine hochzeitliche Stimmung erzeugen musste, wo die sauren Gesichter und das Sorgen verpönt waren, wo die Seligkeit des Sehens und Hörens (Mt 13 14) in vollen Zügen genossen wurde, wo man auf den Vorwurf „Fresser und Weinsäufer" (Lc 7 34) gefasst war? Nannte Jesus sich einfach den Bräutigam, so lag die Frage doch recht nahe, wessen Bräutigam, worauf die Väter bald „die Kirche", bald „die menschliche Natur" antworten, aber ihre Vorstellungen über die gefeierte Hochzeit kommen dann in bösen Konflikt mit der Angabe, dass diese Feier unterbrochen werden wird; auch die Rolle der Jünger als Brautführer lässt sich schwer durchdenken. Trotzdem ist es wohl begreiflich, dass schon Mc, wenn nicht Frühere, das Gleichnis als Allegorie nahmen, zumal wenn die zweite Hälfte fortgefallen oder von Hause aus unausgesprochen geblieben war: für den Messiasglauben war ein Jesus = νυμφίος höchst willkommen, wie man ja das Gottesreich sich als γάμος Mt 22 2 25 10 Apc 19 7ff. vorstellte; das Joh 3 29 dem Täufer in den Mund gelegte Wort von dem Bräutigam, der die Braut hat und mit dem Klang seiner Stimme bei seinen Freunden lauter Freude erregt, ist nur eine andre Wendung des gleichen Gedankens. Jesus aber wird zu der Wahl gerade dieses Gleichnisses nicht durch absichtliche Anlehnung an ihm bekannte Elemente der Messiasidee und durch das Streben, sich indirekt als Messias zu proklamieren, veranlasst worden sein; in dem Gleichnis liegt der Hauptton auf den υἱοὶ τοῦ ν., nicht auf dem νυμφίος, und für „während der Bräutigam bei ihnen ist", könnte ebenso gut stehen: solange die Hochzeitsfeierlichkeiten dauern. Unser Wort ist eine zu schmale Grundlage für den Satz, dass die persönliche Gemeinschaft mit Christo Grundbedingung und Garantie einer herrlichen Freudenzeit ist (schon Hieron. juxta tropologiam: „quamdiu sponsus nobiscum est, et in laetitia sumus nec jejunare possumus nec lugere. Cum autem ille propter peccata a nobis recesserit, tunc indicendum jejunium esse, tunc luctus recipiendus).

Liegt demnach höchst wahrscheinlich Mc 2 19 eins der einfachsten und klarsten Gleichnisse Jesu vor, das aber der Referent allegorisch versteht, so ist die Entscheidung betreffs 2 20 weit schwieriger. Der Vers, der durch den Ton der Weissagung die parabolische Deutung ausschliesst, könnte ein späterer Zusatz sein zu dem echten Jesuswort 19, herausgewachsen aus dem ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστίν, das

für den Hörer oder Leser, der Jesu Tod hinter sich hatte und dabei zu allegorisieren gewohnt war, einen Ausblick auf die Trennung Jesu von den Jüngern fast erzwang. Andrerseits scheint das ἐν ᾧ etc., das doch eine gewisse Einschränkung des μὴ δύνανται darstellt, eine Fortsetzung, wonach unter den entgegengesetzten Bedingungen das νηστεύσουσιν eintritt, schon in Aussicht zu nehmen, und für die volle Entfaltung von Jesu Stellung zum Fasten ist auch diese Seite der Sache nicht wertlos. Will man demnach nicht 20 als Auswuchs beiseite schieben, so bleiben zwei Möglichkeiten. Entweder hat Jesus das Gleichnis fortgeführt: wird dagegen der νυμφίος plötzlich aus dem fröhlichen Kreise herausgerissen, so beginnen die Brautführer in ihrem Schmerz ganz von selber zu fasten — ebenso die Jünger, deren Meister stirbt; wobei er vielleicht mehr noch die Johannesjünger im Auge hatte als die seinigen in Zukunft und auf die feinste und wirksamste Art zugleich die fastenden Johanneer wie seine nicht fastenden Freunde rechtfertigte. In diesem Fall ist der Weissagungston erst durch unsre Quellen hineingebracht worden. Oder aber der ganze Vers stammt von Jesus; dann lässt dieser die Gleichnisrede fallen, kündigt seinen Tod an und damit eine Zeit tiefster Betrübnis für seine Jünger, die nunmehr auch fasten werden: der νυμφίος statt „ich" wäre eine aus dem vorigen Gleichnis übernommene Metapher; das Subjekt in νηστεύσουσιν könnte unmittelbar aus dem οἱ σοὶ μαθηταί 18 erschlossen werden. Ich halte die erste Annahme für wahrscheinlicher; allzuviel liegt nicht an der Entscheidung. Zwei Grundsätze Jesu sind durch das kurze Wort uns gesichert: Religiöse Zeremonien bekommen Wert nur als Ausdruck der entsprechenden Gesinnung, und: χαρᾶς ὁ παρὼν καιρὸς καὶ εὐφροσύνης. In beidem steht ihm PHILO nahe, ohne dass der Unterschied ganz verschwände, vgl. de sacrif. (Neu entdeckte Fragmente Philo's ed. P. WENDLAND S. 11ff.) und de plantat. (40,) 167 PHILO's These: οὐ σκυθρωπὸν καὶ αὐχμηρὸν τὸ τῆς σοφίας εἶδος passt zu der Stimmung von Mt 6 16ff. wie von 9 15, aber bei ihm bleibt Schuldoktrin, was Jesus erst erlebt hat und hat erleben lassen, ehe er's lehrte.

23. Das alte Kleid, die alten Schläuche, der alte Wein. Mc 2 21f. Mt 9 16f. Lc 5 36–39 [1].

Die beiden Sätze stellt Mc ohne Verbindung hinter das Wort vom Bräutigam; das καί einiger Zeugen vor οὐδείς wird aus einem ähnlichen Bedürfnis angeschoben worden sein wie das enim hinter nemo

[1] Vgl. W. BEYSCHLAG S. 178 Anm.

in mehreren Vulgatahandschriften. Trotzdem hat Mc einen Zusammenhang mit dem Vorigen, also die Zugehörigkeit unsrer Gleichnisse zu der Fastendebatte angenommen; denn erst 23 geht er wie 18 zu etwas Neuem über. Dass Mt mit seinem δέ hinter οὐδείς 16 die Fortsetzung der 15 begonnenen Antwort Jesu an die Johannesjünger markiert, ist sicher, reine Willkür aber, wenn B. Weiss darin den Uebergang zu etwas Entgegengesetztem wahrnimmt: Ihr und die Pharisäer freilich könnt es meinen Jüngern nicht gleichthun. Eine besondere Ueberleitungsformel hat Lc 36: ἔλεγεν δὲ καὶ παραβολὴν πρὸς αὐτοὺς ὅτι, wobei das dem πρὸς αὐτοὺς 34 parallele πρός schwerlich (so Hltzm.) bedeuten soll: mit Beziehung auf die angeredeten Pharisäer, — unter den beigebrachten Parallelstellen begünstigen wenige, s. S. 159, diese Fassung — das πρὸς αὐ. steht wohl nur zufällig statt αὐτοῖς (vgl. 18 1), und der Ton liegt auf καὶ παραβολήν. Mit δὲ καὶ führt nun Lc (z. B. 3 12 14) etwas Neues ein, nämlich das Objekt παραβολή; also hat er das Wort vom Bräutigam sicher nicht für eine παρ. gehalten, sondern für eigentliche Rede mit eingestreuten Metaphern; andrerseits ist aus dem Singular zu schliessen, dass er die folgenden Sätze als eine Gedankeneinheit betrachtet. Eine Tendenz, die Parabel stärker vom Vorigen zu trennen und so gleichsam den Leser zu instruieren, dass er hier Anderes als Verteidigung der Fastenfreiheit bei den Jüngern Jesu zu erwarten habe (B. Weiss, ähnlich Beyschl., Hltzm.) wird dem Evangelisten untergeschoben, der lediglich das betont, wie Jesus der Verständnislosigkeit der Pharisäer ausser mit einer direkten Antwort auch noch mit parabolischer Rede entgegentrat.

Jesus führt zwei Handlungsweisen vor, die jedermann als ungeheuerlich und mehr als unverständig anerkennen werde, der in der Wohnstube und im Keller Bescheid weiss: Mc 21 „niemand näht einen Flicken von ungewalktem Zeug auf ein altes Kleid“ (Obergewand). Statt ἐπιράπτει des Mc schreiben Mt und Lc ἐπιβάλλει; für Beyschl. S. 6 ein Beweis, dass Mt und Lc ein von Mc immerhin noch zu unterscheidendes Urevangelium vor sich hatten. Das unbeholfene ἐπίβλημα ἐπιβάλλει der Quelle soll Mc stilistisch korrigiert haben. Sonst giebt Mc aber wenig Anlass zu dem Rufe eines stilistischen Korrektors, das farblosere ἐπιβάλλει bei Mt und Lc ist als aus dem Objekt ἐπίβλημα erwachsen bei beiden, auch wenn sie nur Mc benutzten, höchst einfach erklärt; dass Lc mit Mc übereinstimmt in der Stellung des Verbums hinter dem Objekt und in ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν, während Mt den Dativ setzt (der als das Unbeholfenere doch wohl dem Urevangelium zugeschrieben werden müsste, — aber wie kommen dann Mc und Lc zu dem gemeinsamen Akkusativ?) und das Prädikat kon-

formierend dahin rückt, wo es im Parallelgleichnis bei allen drei Referenten steht, spricht nicht für BEYSCHL.'s Hypothese. Freilich beruft er sich ausserdem darauf, dass gegen Mc εἰ δὲ μή 21 f. Lc 36 und 37 εἰ δὲ μήγε, ebenso wie Mt 17 (16 schreibt Mt statt dessen γάρ) setzt, dass das Futurum ἀπολοῦνται Mt 17 Lc 37 gegen das Präsens Mc 22 nur der gemeinsamen Quelle jener beiden entstammen könne, endlich 4., dass Mt und Lc das Verschütten des Weins neben dem Verderben der Schläuche erwähnen, während Mc „den in dieser Gemeinsamkeit durchblickenden Ausdruck der Quelle in ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοί verkürzt hat". Selbst wer es PLUMM. glaubt, dass εἰ δὲ μήγε stärker ist als εἰ δὲ μή, wird aber wohl kaum ernstlich in solcher Quisquilie den Wortlaut der Quelle für Mc Mt Lc darnach bestimmen, dass 1 ½ Zeugen für γε, 1 dagegen stimmen, auch nicht erst mit B. WEISS daran denken, dass „weit eher das εἰ δὲ μήγε Mt 17 aus Lc sein kann"; ἀπολοῦνται ist bei Mt gerade nicht zu lesen, sondern wie bei Mc das Präsens. Und der „verkürzende" Mc bleibt hoffentlich eine Spezialität BEYSCHL.'s, sonst kennt man seine Vorliebe für breite Ausdrucksweise: vielmehr haben die beiden jüngeren Evangelien die Härte, die sie bei Mc: καὶ ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοί scil. ἀπόλλυνται jeder in seiner Weise gehoben, wobei ihr halbes Zusammentreffen in ἐκχεῖται und ἐκχυθήσεται beim Wein doch kaum vermeidlich war.

ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάφου, ein aus ungewalktem Tuch — an wollene Kleider wird zu denken sein — bestehender Flicken (gen. epexeget.). Der Lappen ῥάκος (nach Artemid. I 13 wickelte man neugeborene Kinder und Tote in ῥάκη ἐσχισμένα) ist noch ungewalkt, so wie er aus der Weberei kommt, daher eigentlich zum Gebrauch überhaupt noch nicht geeignet, weil ihm erst die Walker gleichmässige Dichtigkeit, Glätte, Glanz und Festigkeit beschaffen. Den flickt niemand auf ein altes, d. h. durch langen Gebrauch abgenutztes Kleid; sonst — εἰ δὲ μή[γε] ist so abgebraucht, dass es auch nach negativen Sätzen = wenn aber doch (s. Job 32 22 II Cor 11 16) steht, natürlich immer elliptisch; Mt erreicht mit seinem das οὐδείς begründenden γάρ denselben Sinn: „weil sonst ja" — reisst das Füllsel von ihm, das neue von dem alten, (etwas) weg (Mc 21), und es entsteht ein schlimmerer Riss. Die letzten Worte, die bei Mt gleichlauten, stellen ausser Frage, dass das alte Kleid als zerrissen — nach einigen Exegeten hat es blos dünne Stellen, über die man vorsorglich neues Tuch nähen könnte! — und für den Fall so thörichter Behandlung durch ein noch grösseres Loch entstellt gedacht werden soll. VOLKM. protestiert gegen die Uebersetzung von χεῖρον durch grösser, es bedeute: hässlicher, ärger; aber bei einem Loch im Rock macht, dächte ich, nur die Grösse auch

die Hässlichkeit. Wie es hierzu kommt, macht das ἀγνάφου verständlich; das ungewalkte Tuch zieht sich stark zusammen, zumal infolge von Regen und zerrt an dem wenig widerstandsfähigen alten Zeug, in das es hineingenäht worden, bis dies reisst und nun, wo mindestens die vorher noch brauchbaren Ränder im alten um das σχίσμα her mit abgerissen werden, vielleicht gar nicht mehr herstellbar ist. VOLKM. S. 189 nennt das allerdings eine neue Kleider-Theorie, da in aller Welt gut aufgenähte Flicken nicht von selbst abreissen. Er hat sich um οὐδείς und ἀγνάφου nicht gekümmert. τὸ πλήρωμα ist die Füllung, d. h. der Lappen, insofern er das ehemalige Loch verstopft, resp. das alte Kleid wieder voll, ganz macht, vgl. Mc 6 43 8 20. Wenn Mt statt des nach 21ᵃ bei Mc nicht missverständlichen blossen τὸ πλ. ein αὐτοῦ beifügt, so kann er damit nur das ἱμάτιον meinen, sein Flicken reisst von dem Kleide ab. Das ist wieder Verdeutlichung von dem ἀπ' αὐτοῦ des Mc. Ob αἴρει mit den meisten Neueren transitiv zu nehmen ist und dann ein „etwas" zu ergänzen (αἴρειν wegnehmen, tollere, auferre ist sehr häufig) oder intrans. sich losreissen, mag unentschieden bleiben; Griechen wie Epiph. h. 42 2 (Mrci.) haben es wohl intrans. verstanden, aber es fehlen noch gute Belege für die ältere Zeit: Keinenfalls ist τὸ πλήρωμα Objekt zu αἴρει, wie bei ERASM., wo der Schneider seinen Flicken selbst wieder fortnimmt oder bei MALD., der der Vulg. zuliebe den Flicken durch seine Härte die plenitudo, d. h. den vorher noch unversehrten Teil des Kleides ruinieren lässt. Das τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ bei Mc, das Mt für überflüssig gehalten und darum fortgelassen hat, sind zwei Attribute zu πλήρωμα und zu αὐτοῦ, durch die auffallende Stellung hervorhebend, dass die Neuheit des Flickens der vetustas des Kleides den Schaden gebracht hat. Nur VOLKM. S. 183 hat bei Mc — Mt hat diesen natürlich wieder gar nicht verstanden! — zu αἴρει ein Objekt entdeckt: τὸ καινὸν τοῦ π. das Neue des Alten; „ein geistvolles Oxymoron des Sinnes": ungeflickt hat das alte Kleid immer noch ein erträgliches Ansehen, eine Art von Neusein; der neue Zusatz nimmt ihm alles gute Ansehen, nur wird das Alte als völlig antiquiert gezeigt. Ob die alten Schläuche auch erst durch den jungen Wein ihr καινόν einbüssen? καινός und παλαιός sind hier doch ausschliessende Gegensätze.

Eine andre Vorstellung von der Sache vertritt Lc. Der Flicken, der auf ein altes Kleid gesetzt wird, ist bei ihm nicht ῥάκους ἀγνάφου, sondern aus einem neuen Kleide ad hoc herausgeschnitten (ἀπὸ ἱματίου καινοῦ σχίσας), und als Erfolg so unvernünftigen Handelns wird nicht ein grösserer Riss, sondern ein doppelter Schade vorgeführt καὶ τὸ καινὸν σχίσει καὶ τῷ παλαιῷ οὐ συμφωνήσει τὸ ἐπίβλημα τὸ ἀπὸ τοῦ καινοῦ. Subjekt von σχίσει muss der σχίσας 36ᵃ sein; die intransitive Fassung (wie

unser „zerreissen“ BENG., STIER, VAN K.) bleibt bedenklich (Test. Lev. 10 kommt sie vor), und HAHN's: „wird einreissen = einen Riss bewirken“ ist blos Mt, Mc zuliebe erdacht, als ob Lc immer dasselbe wie diese meinen müsste. Auch nur solch dogmatisches Vorurteil brachte CORDER. dazu, τὸ καινόν zwar als Objekt von σχίσει, aber als neuen Flicken zu fassen, den der Schneider sofort wieder abreisst, da er die Hässlichkeit bemerkt. Trotz CHRYS. und BENG. ist mit τὸ καινόν so sicher das neue Kleid gemeint wie in dem ἀπὸ τοῦ καινοῦ am Schluss des Verses, und HAHN's Einwand, das Fut. σχίσει passe zu unsrer Auffassung nicht, da dann das Perf. erwartet werden müsste — das Zerschneiden sei ja im Moment des Aufflickens schon geschehen —, hat in milderer Form wohl schon den Urhebern des t. rec. σχίζει vorgeschwebt, ist aber hinfällig, da er den Gebrauch des logischen Futurs übersieht, vgl. 17 37. NSG. fühlt in diesen Futuren den prophetischen Charakter der Parabel hervortreten. — Ausserdem aber passt dann der vom neuen Kleid stammende Lappen nicht zum alten (συμφωνεῖν τινι: Act 15 15); vielleicht sicht das unverständig geflickte Kleid hässlicher, auffallender aus als das zerrissene. Den Mut, συμφωνήσει aktivisch zu nehmen = der Flicker wird „doch nicht passend machen“ findet NSG. — weil dem καὶ — καὶ zufolge σχίσει und συμφωνήσει ein gemeinsames Subjekt haben müssten. Ein Motiv zu originaler Erklärung einer kaum missverständlichen Stelle, das erschütternd wirkt, wenn man im Texte NSG.'s von diesem machtvollen Paar καὶ — καὶ das erste καὶ mit „auch“(!), das zweite mit „und“ übersetzt findet [1]. — Aber was hat den Lc zu seiner Aenderung veranlasst? Einmal wohl die Absicht, 36 und 37 genauer in Parallele zu bringen; wenn 37 der Ruin von Wein und Schläuchen, also vom Neuen wie vom Alten konstatiert wird, schien ähnliche Doppelseitigkeit des Schadens auch 36 wünschenswert; ein blosser „neuer Lappen“ entsprach aber an Wert dem vergossenen Wein zu schlecht. Ausserdem hat Lc vielleicht auch den Text seiner Vorlage nicht recht verstanden, wie VOLKM. die „Kleider-Theorie“ des Mc nicht begriffen — weil er ein besserer Arzt als Schneider war (VAN K.)? — und sich

[1] Auf wie solide Arbeit man bei diesem Evangelienkommentator gefasst sein muss, mag ein Beispiel belegen. Zu Mc 2 21 „reisst sich die Füllung von ihm“ macht er die Anm., dass nach drei Zeugen (von denen wieder einer falsch ist) ῥήσσει statt des sich in den Parallelen (aber wo hat Mt ῥήξει oder ῥήσσει? also vielmehr: Lc 37 beim Wein) findenden ῥήξει zu lesen sei. Darnach kommt NSG. auf die bösen Folgen, die Lc 36 für beide Kleider konstatiert, zu sprechen, und übersetzt im Texte Mc 22: so wird der Wein die Schläuche zerreissen (d. h. liest gerade ῥήξει). Er hat also, von allem andern zu schweigen, das αἴρει 21 mit ῥήσσει 22 verwechselt, aber in einer zweiten neubearbeiteten Auflage.

den ihm unklaren Gedanken nach Analogie des Parallelgleichnisses zurechtgelegt. Der Effekt, dass die Thorheit jenes Flickers bei ihm ganz exorbitant erscheint (während sie bei Mc-Mt durch Mangel an Erfahrung entschuldigt werden konnte): ein neues Kleid zerschneiden, um ein altes schlecht zu flicken, war Lc willkommen, er liebt auch sonst starke Farben.

„Und niemand schüttet neuen Wein in alte Schläuche“ fahren Mc 22 Lc 37 fort; Mt mildert καὶ οὐδεὶς βάλλει in οὐδὲ βάλλουσιν (zu βάλλειν lat. mittere vgl. Joh 13 5 βάλλει ὕδωρ εἰς τὸν νιπτῆρα). νέος οἶνος ist junger, aber gekelterter Wein, LUTHER richtig Most, καινός ist „noch nicht gebraucht“, wie die Gibeoniten Jos 9 10 19 zwar ἀσκοὺς οἴνου παλαιοὺς καὶ κατεῤῥωγότας mitnehmen, nachher aber erzählen, diese Schläuche wären bei der Füllung καινοί gewesen: παλαιός bildet den Gegensatz zu νέος und καινός, z. B. stellt Sir 9 10 dem οἶνος νέος gegenüber den Fall ἐὰν παλαιωθῇ. „Sonst zerreisst (zersprengt) der Wein die Schläuche, und der Wein geht verloren und die Schläuche“ Mc 22b. Ob Mc ῥήσσει oder das schwierigere ῥήξει — was weiter besser bezeugt und wahrscheinlicher ist, auch Lc hat es — geschrieben hat, ist von geringer Bedeutung, das matth. ῥήγνυνται οἱ ἀσκοί ist nur eine formelle Aenderung, ebenso unerheblich bei Lc das hinter ὁ οἶνος beigefügte ὁ νέος: der Wein („in seiner Jugendlichkeit“) ist noch in der Gährung begriffen, und (Seneca epist. 83): musto dolia ipsa rumpuntur, nämlich durch seine vis caloris, wie viel mehr abgebrauchte Schläuche! Die üblen Folgen dieses Platzens der Schläuche für den Wein sind klar: er geht zu Grunde oder anschaulicher bei Mt Lc wird verschüttet, auf den Weg oder in den Keller, — Lc verwendet hier wie 36b lauter Futura, Mt Präsentia, und das Subjekt ὁ οἶνος (Mc, Mt) glaubt Lc nach zweimaliger Bezeichnung geschickter durch αὐτός zu ersetzen (καὶ αὐτός gerade bei Lc sehr häufig). Der Ruin der Schläuche findet bei Mc den denkbar kürzesten Ausdruck durch das Anhängsel καὶ οἱ ἀσκοί hinter dem Prädikat von οἶνος: ἀπόλλυται. Mt und Lc gewährten ihnen nach dem ἐκχεῖται (resp. ἐκχυθήσεται) bei ὁ οἶνος ein ἀπόλλυνται (resp. ἀπολοῦνται). Der t. rec. bei Mc ist nach Mt konformiert (natürlich wie rec. Mt: ἀπολοῦνται neben ἐκχεῖται); dass der Syr[sin] schon so liest, berechtigt uns nicht, das echt marcinische ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοί als Korrektur fallen zu lassen, sondern zeigt, wie früh die Vergewaltigung des Mc durch den Mt-Text, damit ein Hauptcharakteristikum des t. rec., sich eingestellt hat.

Nach TISCH. und BALJ. — auf Grund von D und den meisten Italahandschr. — wäre hier der Schluss des Mc-Textes; t. rec. fügt noch wie bei Lc hinzu ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοὺς βλητέον; einige der

interessantesten Zeugen, darunter Syr^{sin}, lauter Nichtgriechen, schreiben wie bei Mt ἀλλὰ βάλλουσιν οἶ. ν. εἰς ἀ. κ.; B mit ein paar Begleitern steht für ἀλλὰ οἶνον ν. εἰς ἀ. κ. ohne Verbum; dies wohl (so auch B. Weiss) das Ursprüngliche: das vermisste Prädikat — Mc hat aber mehr solche Ellipsen — holte man sich früh, nach dem Gedächtnis, teils aus diesem, teils aus jenem Seitenreferenten, während der Satz in einer Handschriftenklasse durch Versehen verschwand. Ob Beyschl. nicht das Urevangelium aufbietet, um βάλλουσιν und βλητέον bei Mt und Lc gegen ein Nichts bei Mc zu erklären? Das ἀλλὰ βάλλουσιν lag dem Mt, der mit οὐδὲ βάλλουσιν begonnen hatte, dächte ich, nahe; Lc gab durch ein abschliessendes βλητέον dem Satz mehr den Charakter einer Vorschrift (zur Konstruktion vgl. Heliod. VII 16 σιγητέον τὸν ἀναγνωρισμόν). Diese positive Ergänzung zu der Erklärung darüber, wie niemand das Verhältnis von Wein und Schläuchen bestimmt, erwarten wir nicht; beim Lappen und Kleid fehlt Aehnliches, und die Tendenz der Sätze zielt ja offenbar dahin, das Unvernünftige als solches bloszustellen. Indess war ein Blick auf das Vernünftige dadurch nicht ausgeschlossen; er konnte unter Umständen den Eindruck des negativen Satzes steigern helfen: wer irgend Bescheid weiss, giesst jungen Wein in neue Schläuche, und da für den umgekehrten Fall der Ruin von Wein und Schläuchen festgestellt war, erwuchs in der zweiten Satzhälfte bei Mt fast von selbst der Zusatz: καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται, dann werden beide, Wein und Schläuche bewahrt, konserviert, das Gegenteil zu ἀπόλλυνται (vgl. LXX Dan 3 23). In den Lc- und sogar Mc-Text sind die drei Worte nur aus Mt fälschlich eingedrungen. Dafür hat Lc 39 noch einen Satz, von dem bei Mt und Mc jede Spur fehlt: Und niemand möchte, wenn er alten getrunken hat, gleich neuen, denn er sagt: der alte schmeckt gut. καὶ am Anfang wird trotz B und Nsg. zu halten sein; die „Konformation“ zu 37 hat notwendigerweise der vorgenommen, der 39 neben 36 und 37 rückte. Das Fehlen von οἶνον bei παλαιόν und νέον ist nur beim Vorausgehen von 37 f. begreiflich; also ist der Satz nicht durch blossen Zufall aus andrem Zusammenhang hieher gelangt. θέλειν mit einem Objektsakkusativ s. Jes 5 24 Ez 18 23 32, besonders Dt 21 14 (von einem Weibe ἐὰν μὴ θέλῃς αὐτήν). Das εὐθέως vor θέλει hat die Gunst aller neueren Kritiker eingebüsst; es soll abschwächende Glosse sein, auch nach Plumm., der trotzdem sich an der jambischen Zeile πιὼν παλαιὸν εὐθέως θέλει νέον wie zu 5 21 erbaut. Wäre es interpoliert, so träfe es den Sinn vorzüglich; da aber im Zeitalter der „Parabeldeuterei“ sich wohl die Unterdrückung des εὐθέως, viel schwerer seine Beifügung begreift, wird es echt sein. Gemeint ist jedenfalls: Niemand wird unmittelbar hinter

altem Wein jungen trinken; da sagt er — nicht in seinem Herzen (PRIC.), wohl gerade laut zu dem, der ihm nun jungen anbietet —: der alte ist gut = gefällt, schmeckt mir (der Komparativ späterer Handschr. ist verdächtiger als εὐθέως), ich bleibe bei diesem. Dass das πιεῖν παλαιόν und οὐ θέλω νέον zeitlich zusammenfällt, ist doch klar; welcher Unsinn zu behaupten, wer je alten Wein getrunken hätte, würde keinen jungen trinken. Dann würden den bei den Alten so beliebten Most fast nur Kinder getrunken haben! L. HAHN zwar ist so eingenommen für den Sinn: Wer durch eigne Erfahrung die Vorzüge alten Weins kennen gelernt hat, verschmäht den jungen, dass er es fertig bringt, εὐθέως zu νέον zu ziehen = „unmittelbar nachdem der junge Wein gekeltert worden oder: so lange derselbe noch νέος ist"! Woher mag VAN K. wissen, dass die Orientalen den jungen Wein wohl schöner gefunden haben, den alten nur kräftiger und gediegener? Zur Erledigung der Weinfrage ist das farblose χρηστός nicht ausreichend; uns genügt hier die Thatsache, dass von einem guten, alten Wein niemand, Jesus eingeschlossen, gern zu einem unreifen übergehen wird. „Weil 39 nur von οὐδείς πιὼν παλαιόν und nicht allgemein von οὐδείς die Rede sei" — ausserdem wegen der (nach seinem Texte) asyndetischen Anknüpfung, aus der Andre eher das Gegenteil schliessen würden — erkennt NSG., dass hier dem zweiten Gleichnis nur ein nicht wesentlicher Zusatz hinzugefügt wird. Der Treffliche übersieht, dass nach dieser Logik auch 35 οὐδείς ἐπίβλημα ἀπὸ ἱ. κ. σχίσας nur ein nicht wesentlicher Zusatz wäre. Das οὐδείς 39 ist ebenso allgemein wie das 36 und 37.

Aber welchem Gedanken sollten diese verschiedenen Beispiele eines unter Sachverständigen unerhörten Verfahrens dienen? Der für das religiöse Leben oder für Jesu Verhalten in der Welt giltige Satz, dessen Unanfechtbarkeit er durch den Verweis auf entsprechende und ganz unbestrittene Grundsätze aus zwei Gebieten des alltäglichen Lebens, wie wir sie Mc 2 21 f. lesen, illustrieren wollte, ist nicht mit überliefert worden: wie mag er gelautet haben? VAN K. klagt bitter über die Fülle von Missgriffen, die man seit Alters beim Suchen nach diesem Satz gemacht hat; aber bis heute leiden diese grossartigen Worte unter ihrem Missgeschick, und auch VAN K. scheint mir nicht ans Ziel gelangt zu sein. Der Hauptfehler beinahe aller Erklärungsversuche ist hier (neben der Deutungssucht) m. E. der, dass man den Sinn der Gleichnisse aus dem Zusammenhang entnehmen will. Als ob durch den einen Mc — dem Mt und Lc sich doch nur abhängig anschliessen — gewährleistet wäre, dass Mc 21 f. wirklich an demselben Tage wie 19 f. und zur Beantwortung derselben Frage 18 gesprochen

worden sind! Wen würden ohne diese Stellung bei Mc die Sprüche vom Alten und Neuen an das Wort vom Bräutigam und Fasten erinnern? CHRYS. macht wenigstens den ernsten Versuch, eine psychologische Ueberleitung von der Sphäre 18 ff. zu 21 f. zu konstruieren; er meint, weil vorher die Rede war von Ueppigkeit und Tafelfreuden, entnehme Jesus seine Beispiele von da: geglückt wird es ihm kaum sein, mit der Hochzeitsstimmung die Sorge um Herstellung eines zerrissenen Rockes und praktische Aufbewahrung von jungem Wein — höchstens Lc 39 passte zur Hochzeit — zu verbinden. Statt nun die beiden Verse für sich allein zu betrachten und durch Definierung des beiden Gemeinsamen mindestens die Form für den verschwiegenen eigentlichen Satz zu beschaffen, was die allein berechtigte Methode ist, hat man von jenem falschen Axiom aus die Personen und Sachen, die der „Zusammenhang", d. h. die Verse (18—20) enthalten, aufgeboten und sich durch deren Kombination mit den Begriffen in 21 f. eine Deutung zurecht gezimmert. Nun finden wir 18—20 an Personen Pharisäer, Johannesjünger, Jesu Jünger, Jesum selber, an Sachen Fastenzwang und Fastenfreiheit, vielleicht noch das „mit Christo sein", also die Segnungen des neuen Bundes geniessen, und (indirekt) eine Zurückweisung der Gemeinschaft mit Jesu; wohl in allen denkbaren Variationen sind diese Grössen in die Sprüche vom Kleid und von den Schläuchen hineingeschoben worden, mit dem schrecklichsten Erfolge da, wo man gewöhnt war zu fragen: Wer oder was ist der neue Lappen, das alte Kleid, der junge Wein, die alten und die zuletzt noch erwähnten neuen Schläuche? Die Genugthuung, einen Zusammenhang zwischen Mc 18—20 und 21 f. zu besitzen, hat die kirchliche Exegese hier mit einem Preise bezahlt, dessen Höhe fast unglaublich ist. Bald sind die alten Schläuche und das alte Kleid die am Alten festhangenden Pharisäer, bald die Anhänger des alten Bundes überhaupt, bald die Johannesjünger, bald die Jünger Jesu, die noch (!) schwach und unfähig wie alte Schläuche waren, der neue Lappen und Wein bald die Fastenfreiheit, bald der neue Bund, bald die erst von den Pharisäern aufgebrachte Fastensitte, bald die strenge asketische Zucht, die später in der Kirche eingeführt worden, bald die Jünger Jesu als Boten des Evangeliums, bald animi nondum humanis traditiunculis infecti. Viele Geschmacklosigkeiten hat VAN K. treffend abgefertigt; er fühlt auch hier das Richtige, aber er vereinzelt die Begriffe der Gleichnisse und findet schliesslich das Belehrende mehr darin, dass Jesus das alttestamentliche Wesen mit einem alten Kleide, mit alten Schläuchen vergleicht und seine hochzeitliche Zeit mit neuem Wein, ein Stück seines Geistes aber, die Fastenfreiheit, mit einem neuen

Lappen, als in einem Grundsatz, den beide Gleichnisse erhärten. Andrerseits betont er dann wieder als das Wesentliche, worin die beiden übereinstimmen, das gährende Prinzip: wenn wir dies auch für den ungewalkten Lappen zugäben, sollte die Unreife, die Unfertigkeit das für das Evangelium Charakteristische sein?

Etwas, was zugleich einem Kleide und einem Schlauche ähnlich wäre, wird nicht leichter zu erdenken sein als etwas, was zugleich mit einem Flicklappen und mit Wein verglichen werden könnte; nur das παλαιός bei beiden stellt eine Verwandtschaft zwischen dem alten Kleide und den alten Schläuchen her. Faktisch stimmen denn auch beide Gleichnisse nur in dem einen Punkte überein, dass sie lehren: Altes und Neues passt nicht zusammen; die Nichtbeachtung dieser Regel bringt schweren Schaden. Nur in diesem Punkte, in diesem aber auch vollkommen; wenn de Wette im ersten Bild den Gegensatz von Alt und Neu nicht in den Vergleichungspunkt eingehen sieht, so liegt das wohl daran, dass er den Mt-Text ungebührlich bevorzugt; das ἄγναφος ist zwar auch dort wie νέος beim Wein das Merkmal des ganz „Neuen", aber Mc hebt 21 durch sein τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ das Massgebende dieses Gegensatzes unzweideutig hervor, ähnlich Lc 36. Die Unvereinbarkeit von Neuem mit Altem muss Jesus mit Hilfe dieser Beispiele aus dem täglichen Leben auch für seine Angelegenheiten haben geltend machen wollen; der alte Kommentator in der Marcuskatene (ed. Cramer I 291) trifft genau die richtige Form: ὥσπερ, φησίν, εἰ ῥάκος ἄκναφον ἐπιβληθῇ ἱματίῳ παλαιῷ, τῇ οἰκείᾳ στεῤῥότητι κἀκεῖνο διαῤῥήγνυσιν, οἶνός τε νέος εἰς ἀσκοὺς εἰ ἐμβληθῇ παλαιούς, τῇ οἰκείᾳ θερμότητι τοὺς ἀσκοὺς διαῤῥήγνυσιν οὕτω καὶ ἐπὶ τούτου. Wovon immer die Rede sein mochte, als Vertreter des Neuen kann Jesus nur sich und die Seinigen gedacht haben. Auch der Charakter des Kampfwortes ist unverkennbar: je nach der Situation könnte er es gegen die Männer des Alten als Aufkündigung aller Gemeinschaft geschleudert oder gegen die Halb- und Halb-Leute, die Ja — Nein — Theologen, die Verehrer Jesu heissen und zugleich Pharisäer bleiben wollten, als ernste Warnung gerichtet haben; jedenfalls verlangte sein mächtiges οὐ δυνατόν einen Bruch mit dem Alten. Wem die scheinbare Besorgnis Jesu um das vielleicht noch schlimmer durchlöcherte alte Kleid und beim Wein der blos matthäische Zusatz καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται keine Ruhe lassen — obwohl sie nur Mittel sind, um die Verkehrtheit des bekämpften Verfahrens drastisch zu veranschaulichen —, der mag in unsern Versen den Grundsatz „Schiedlich, friedlich" von Jesus proklamiert finden; nur zu einer Entschuldigung oder gar Verteidigung (B. Weiss, für das erste Gleichnis auch Beyschl.) der Johannes-

jünger, und dann doch ebenso der Pharisäer, eignen sie sich schlechterdings nicht. B. WEISS hätte seine frühere Erkenntnis nicht aufgeben sollen, dass unsern Sprüchen zufolge „die neue Lehre oder das neue Leben, das Jesus bringt, sich mit den alten Formen der israelitischen Frömmigkeit nicht verträgt“. Nur haben wir kein Recht, blos die alten Formen der neuen Lehre (oder dem neuen Leben) gegenüberzustellen; die Nachwirkung der „Schläuche“ gegenüber dem Wein ist da offensichtlich, wie denn überhaupt an dieser Stelle bei WEISS die von ihm eher zu radikal verworfene Allegorese unter der Hand wieder einschlüpft. — In der religionsgeschichtlichen Ausbeutung unsrer Worte wandelt BEYSCHL., der auf Grund von Mc 2 21 f. durch den neuen Bund auch die mosaischen Formen und Sitten, nicht blos die pharisäischen oder täuferischen abgethan werden lässt, bei scheinbarer Ueberkühnheit doch zu enge Wege: warum soll Jesus blos alte Formen und Sitten abgethan haben, und warum dann gerade die mosaischen? Ich höre aus den Worten nicht das Dogma eines Paulus: „Das Gesetz ist aufgehoben“ herausklingen, sondern das Kraftbewusstsein des Mannes, der nicht blos Erfüller, der Religionsstifter war, der eine neue Epoche in der Weltgeschichte Lc 16 16 einleitet und bei jedem Zusammenstoss mit den Vertretern veralteter Religiosität nun einen so ungeheuren Gegensatz zwischen ihm und ihnen empfindet, dass keine Kompromisse möglich bleiben — was gar nicht ausschliesst, dass er an andrer Stelle voll Pietät sich auf Stücke aus Gesetz und Propheten beruft, und sie deutet, nicht verwirft vgl. Mt 13 52 s. S. 131 ff. MRCI.[1] hatte schon Recht, wenn er (Epiphan. h. 42 2) mit unserm Spruche seine dualistische Stimmung begründete, und TERT. zeigte Feingefühl, wenn er (vgl. auch Iren. IV 35 2, der das aut—aut des Wortes wohl erfasst) c. Marc. IV 11 als Tendenz der Gleichnisse einräumt, ut ostenderet se evangelii novitatem separare a legis vetustate, aber beide verfehlen das Ziel, weil sie, schon zu tief im Dogmatismus steckend und ohne den geschichtlichen Sinn Jesu, der ihn davor behütete Revolutionär zu werden, das Neue bei Jesus und das Alte bei seinen Gegnern mit einer fest umschriebenen Grösse, mit Buchstaben identifizieren und sich trotz ihres ehrlichen Eifers für das Neue eben damit als Männer des Alten verraten. Das Neue, was Jesus als allem Alten schnurstracks widerstrebend empfand, war Geist, Leben, Religion; ein neuer Bund, ein neues Testament, eine neue Heilsveranstaltung war, wie die Geschichte

[1] Die originelle Gestalt des von MRCI. aus Lc aus Mt für seinen Geschmack zurechtgeschnittenen Textes — das Wort vom Wein steht voran, Lc 39 fehlt ganz! — s. bei ZAHN, Gesch. d. neutestamentlichen Kanons II 459.

der Kirche zeigt, mit den entsprechenden alten ganz gut und „symphonisch“ zu verbinden.

Natürlich entnehmen wir diese Näherbestimmungen des „Neuen“ bei Jesus nicht diesen Sprüchen selber, die dazu keinen Beitrag liefern können, noch dem Zusammenhang, in den die Ueberlieferung sie gestellt hat, sondern dem Eindruck, den sonst der Jesus der Synoptiker auf uns macht: Keins seiner Worte für sich allein war das Evangelium. Neben andere gehalten und aus der Person des Redenden heraus verstanden ist dies eines der gewaltigsten, die wir besitzen: Jesu Messiasbewusstsein können wir gern hingeben gegen das Neuheitsbewusstsein, das er hier in voller Ruhe und Klarheit, ganz frei von dem Grimm des Tempelreinigers, für sich bezeugt. Die Echtheit dieses Wortes anzuzweifeln war wahrlich eine Kühnheit von VOLKM.; er meint, eben wegen seiner Köstlichkeit hätte es unvergesslich sein müssen, aber seien nicht Jesu erste Jünger noch so tief in die altjüdische Form versteift gewesen, dass sie in Paulus' Hinausgang darüber lediglich eine Revolution, einen Frevel sahen? „Der Pauliner Mc sagte beides (nämlich 2 19f. und 2 21f.): Jesu Geist gab beides ein.“ Dieser Zweifel stürzt durch sich selbst. Haben denn die Jünger Pauli und des so Köstliches aus Jesu Herzen schaffenden Pauliners Mc, die das grosse Wort nun besassen, sich nach ihm eingerichtet? Ihnen hätte es doch ganz „unvergesslich“ sein müssen, haben sie „eine neue Form für das neue christliche Wesen“ — seine Allegorese bringt VOLKM. zu dieser Inhaltsangabe — so mannhaft bewahrt? Den parabelarmen Mc zum Schöpfer dieser unerfindbaren Gleichnisse zu machen, ist noch ein besonderer Missgriff.

Aber soll nun das Doppelgleichnis als ein Fragment aus einer verlorenen Rede Jesu gelten, das Mc, weil er keinen besseren Platz wusste, hinter dem Wort vom Bräutigam einschob? Ich wage nicht zu entscheiden, wann Jesus es gesprochen hat. Unmöglich ist es auch an seiner jetzigen Stelle nicht. Jesus konnte der kleinlichen Kritik gegenüber, die empört seine Jünger sich von den Frömmigkeitsübungen aller anerkannten „Gerechten“ emanzipieren sah, ausser einem Wort direkter Verteidigung der Angegriffenen (Mc 2 19) das Bedürfnis fühlen, auszusprechen: Auch abgesehen von dem Fasten haben wir nichts mit Euch gemein und können mit Euch nirgends zusammentreffen, weil wir wie Altes und Neues uns von einander scheiden, — dann wäre nur der Zwischensatz von den kommenden Tagen des Fastens störend und in dieser Form unbedingt aufzugeben. Es hat aber genug andre Gelegenheiten gegeben, wo eine so schneidige Absage Jesu an die blinden Blindenleiter wohl am Platze war, und der

Evangelist oder einer seiner Gewährsmänner hat den Spruch als Stütze für das Bild vom Bräutigam verwertet: ganz taktvoll, denn war die Auffassung von Religion, die Jesus als herrschend vorfand und die er in so bitteren Strafreden gegeisselt hat, nicht das Gegenteil von der Hochzeitsfeststimmung, die in seinem Kreise herrschen soll, war die Periode der Freude, des Friedens, der Liebe und der Seligkeit nicht neu? Dies haben denn auch m. E. die Evangelisten ungefähr gedacht, wenn sie das Gleichnispaar an dieser Stelle brachten. Der griechische Kommentator in der Mc-Katene (s. oben S. 197) trifft den Sinn seines Textes, wenn er fortfährt: ἐπειδὴ γὰρ οἱ ἀπόστολοι τῆς νέας διαθήκης κήρυκες τυγχάνουσιν, οὐ δυνατὸν αὐτοὺς τοῖς παλαιοῖς δουλεύειν νομίμοις. Durch nichts deutet Mc (oder Mt) an, dass er, wie 19 sicher den Bräutigam und die Brautführer, so hier etwa alten Rock, Lappen, Schläuche u. s. w. allegorisch verstehe. Und auch bei Lc, der ohnehin mehr für Ausmalung als für Eindeutung beanlagt ist, nehme ich nichts wahr, was eine andre Beurteilung forderte. Hltzm. schliesst aus der Abweichung des Lc 36 von Mc 21, wonach bei Lc zwei Kleider mit einem Verfahren ruiniert werden, hier sei das selbständige Bestehen der christlichen Gemeinschaftsform neben der jüdischen vorausgesetzt. Ich glaube oben eine einfachere Erklärung für die Lc-Varianten gegeben zu haben; und ist das Nichtfasten als Stück einer selbständig bestehenden christlichen Gemeinschaftsform zu bezeichnen? Wenigstens für Lc räumt nämlich auch Hltzm. die unglücklichste aller Erklärungen ein, dass die Ablehnung christlicher Fastenfreiheit durch die Johannesjünger in unsern Versen entschuldigt werden solle. Warum lautet denn nun der Vers 38 bei Lc nicht: ἀλλὰ οἶνον παλαιὸν εἰς ἀσκοὺς παλαιοὺς βλητέον?

Indess 39 soll die entschuldigende Absicht völlig zu Tage liegen; nach van K., B. Weiss und Hltzm. sind es die Johannesjünger, nach Hahn Jesu Jünger, nach Nsg. die ungläubigen Juden, die entschuldigt werden: am vorsichtigsten J. Weiss: die Anhänger des Alten. Calvin und J. Wetst. bringen es aber nicht fertig, den guten alten Wein für Nichtchristen abzugeben; ihnen bezeichnet der alte die Milde, Süssigkeit und Kraft christlicher Praxis, der neue die pompa, den splendor oder die austeritas des Pharisäismus. Nach Allen findet die Anhänglichkeit an das Alte hier ihre Rechtfertigung. Dann passt allerdings der Vers spottschlecht hinter 36—38, ausser wenn man auch in sie schon die sehr überflüssige Absicht, Pharisäer oder Johanniter zu entschuldigen, hineinliest: eben 38 waren noch für praktische Aufbewahrung des οἶνος νέος Vorschriften gegeben, und nun 39 wird er als minderwertig beiseite geschoben?

Mir scheint der Vers lediglich eine Parallele zu 36 und 37f. sein zu sollen, ein dritter Beleg dafür, dass Altes und Neues zusammen sich übel macht: gleich nach altem Wein schmeckt kein junger. Für den Gedanken, dem das Gleichniswort dienen soll, wäre die Umkehrung „unmittelbar nach jungem Wein will niemand alten", ebenso brauchbar gewesen, aber sie entspricht nicht der Wirklichkeit, darum die scheinbare Bevorzugung des Alten (λέγει γάρ· ὁ παλαιὸς χρηστός ἐ.). Was aber das Wertvollere ist, ob der alte oder der junge Wein, kommt für den Gedanken so wenig in Betracht, wie bei 37, ob ein alter Schlauch nicht vielleicht mehr Wert hat als die entsprechende Quantität Most, und bei Mc 2 21 das alte Kleid nicht sicher mehr als der neue Flicken. Nur das Nichtzusammenpassen von Alt und Neu gilt es zu veranschaulichen, das leistet 39 so gut wie die beiden grösseren Gleichnisse. So hätten wir hier eine Gleichnistrias ähnlich wie Lc 15. Dennoch fühlt man, dass 39 nicht ursprünglich hinter 36—38 gehört; sein Bau ist zu verschiedenartig; trotz VAN K. und HAHN hat man keinen Grund, hier Lc aus besserer Quelle oder sorgfältiger aus derselben wie Mc und Mt schöpfen zu lassen. Lc hatte den Vers im Gedächtnis; dass er ihm bei einem von οἶνος νέος handelnden Gleichnis einfiel, wird niemanden Wunder nehmen, und warum die glückliche Bereicherung verschmähen? Indessen darf der Vers, den D und die meisten Italae, Mrci. und Tert. nicht kennen, überhaupt dem Lc zuerteilt werden? Die Tübinger haben ihn als antihäretische Glosse betrachtet, auch nach J. WEISS wäre seine Auslassung schwer zu erklären. VOLKM. freilich möchte den „sehr denkwürdigen Wink für die Parteilage noch um 100 u. Z.", mit dem der Pauliner den geringen Anklang entschuldigt, den der neue paulinische Wein beim judaistischen vulgus fand, in Lc nicht missen, und er hat Recht, gegen Mrci. mit einem solchen Gemeinplatz zu kämpfen. wäre ein seltsamer Einfall eines Glossators gewesen. Ist es ein Entschuldigungsvers, so hätte auch Mrci. nur in einer schwachen Stunde (VOLKM.) ihn streichen können, dann passte er für jede Partei, die noch nicht die Majorität besass. Aber das Motiv der Streichung scheint mir unverkennbar: die älteste Deutung des οἶνος νέος in 37 ff. auf das Evangelium und des Alten (gleichviel ob Schläuche oder Wein) auf die jüdischen Bräuche musste, solange sie die Gleichnisse als einen Ruf zum Kampf wider das Alte fasste, schweren Anstoss an 39 nehmen: das Alte gut? Und niemand, der Altes getrunken, will Neues? Also auch die zwölf Apostel nicht? Das οὐδείς 39 schien die Sache des Evangeliums unter Israel von vornherein und grundsätzlich verloren zu geben, zumal nach den beiden scharfen οὐδείς 36 37; also strich man 39 und befreite sich von der Verlegenheit. Das ist sehr frühe geschehen; es ist

die erste sichere Spur eines allegorisierenden Verständnisses unsrer Gleichnisse, eben deswegen erst nach Lc (nicht in dessen eigener editio romana, so BLASS), der durch die Aufnahme des Wortes an dieser Stelle sich von solchem Missverstehen noch frei erweist.

24. Vom Turmbau und Kriegführen. Lc 14 28 (25)–33.

Unter den Doppelgleichnissen, die uns die Evangelien aufbewahrt haben, wird an Schlichtheit und Durchsichtigkeit keins übertroffen von dem blos bei Lc 14 28 ff. überlieferten. τίς ἐξ ὑμῶν beginnt es wie 17 7 s. S. 12; doch steht z. B. 14 5 τίνος ὑμῶν (wo D wie in ausführlicherer Einleitung Mt 12 11 auch ἐξ haben). θέλων = wenn er beabsichtigt; der Artikel, der 15 4 8 17 7 fehlt, wäre hier, wo nur wie 31 ein möglicher Fall gesetzt wird, trotz BORNEM. gar nicht am Platze. πύργον οἰκ. einen Turm bauen. Dabei hatte G. L. BAUER, wie übrigens schon MALD. an einen Palast gedacht im Blick auf Horaz: pauperum tabernas regumque turres, was seltsamerweise VAN K. I S. 326 veranlasst, Gott zu danken, dass die Zeit solch oberflächlicher und flauer Auslegung vorüber sei. Ist es etwa tiefer, wenn GODET Turm als „ein ansehnliches, mit einem Turm versehenes Gebäude, welches jedermann in's Auge fällt" definiert? Und hat nicht VAN K. den Weg dahin gewiesen, wenn er betont, dass ein Turm hoch über die Häuser hervorragen muss und nicht in eine verborgene Ecke gestellt wird, wenn er unwillkürlich sogar an die Geschichte vom Turm zu Babel Gen 11 erinnert wird? Doch VAN K. denkt vor allem an das wahrscheinlich Richtige, an einen Wachtturm, wie ihn der Mann Mc 12 1 in seinem Weinberg baut. Die Unternehmung, die Jesus im Auge hat, kann in dem Kreise der angeredeten ὄχλοι nicht beispiellos gewesen sein, sonst würde der Takt, der 31, wo ein Krieg in Frage kommt, statt τίς ἐξ ὑμῶν setzt: τίς βασιλεύς, auch hier eine entsprechende Wendung gefunden haben. Der Bau eines Hauses oder neuer Scheunen wie 6 48 und 12 18 aber wird nicht ins Auge gefasst, weil der meist absolut notwendig ist und je nach den Umständen sehr bescheiden durchgeführt werden kann: ein Turm ist ein Extrabau für jemand, der sich mehr als den Durchschnitt leisten darf, bei dem man dann aber auch nicht spart. οὐχὶ πρῶτον καθίσας ψηφίζει: das οὐχί in rhetorischen Fragen bei Lc und Mt (τίς ... οὐχὶ ἅπτει Lc 15 8) sehr beliebt; der Sinn ist: Natürlich wird K e i n e r von Euch das n i c h t so machen, also = jeder wird in solchem Fall so handeln, wie ich es beschreibe. Zuerst — zeitlich, weil 29 die Folgen eines Zuspät beleuchtet werden (vgl. Sir 11 7 νόησον πρῶτον καὶ τότε ἐπιτίμα parallel: πρὶν ἐξετάσῃς μὴ μέμψῃ) — setzt er sich und berechnet; zum Berechnen (ψηφίζειν ausrechnen, vgl. Apc 13 18)

wird er die Feder gebrauchen, also wie 16 6 sich setzen müssen. Was er berechnet, ist ἡ δαπάνη, der Aufwand, die Ausgabe, nämlich die für den Bau erforderliche; das Subst. sonst nicht im N. T., aber z. B. Joseph. Ant. XII (IV 7) 200: νομίζων δέκα ταλάντων ἔσεσθαι τὴν εἰς τὰς δωρεὰς τῷ βασιλεῖ δαπάνην. Diese Baukosten berechnet er aber zu einem praktischen Zweck: εἰ ἔχει εἰς ἀπαρτισμόν. Ob man diesen Satz als zweites Objekt zu ψηφίζει zieht oder loser anknüpft = um sich zu vergewissern ob, ist gleichgültig. ἔχει bedarf nicht der Ergänzung von τὴν δαπάνην, sondern ist emphatisch = es, das Nötige besitzen; die Näherbestimmung erfolgt, wie 12 17 durch ποῦ συνάξω, so hier durch εἰς ἀπαρτισμόν: zur Fertigstellung, natürlich des Turmes resp. der Bauunternehmung (dafür gewöhnlicher καταρτίζειν, z. B. II Esr 4 12 13 16 von den Mauern Jerusalems). Den t. rec. ἔχει τὰ πρὸς ἀπ. gegen alle guten Zeugen zu bevorzugen hat noch van K. gewagt, weil dann ein Parallelismus mehr zum zweiten Gleichnis (32 τὰ πρὸς εἰρήνην!) herauskäme. Eben dieser Wunsch der Gleichmacherei wird aber die schlechte Variante erzeugt haben; schlecht schon, weil nur ein Parallelismus für das Ohr, nicht für das Nachdenken da ist: was haben ἔχειν τὰ πρὸς ἀπαρτισμὸν und ἐρωτᾶν τὰ πρὸς εἰρήνην denn sachlich gemein? 29 So handelt jeder Vernünftige unter Euch, damit nicht etwa, wenn er ein Fundament gelegt hat — wie 6 48 ist dies der Anfang bei dem eigentlichen Bau — und nicht im Stande ist zu vollenden (ergänze natürlich nicht θεμέλιον, sondern die Sache, das Unternehmen), alle die (es) sehen, ihn zu verspotten beginnen mit den Worten 30. Die römische Rezension hat nach Blass einen kürzeren Text ἵνα μήποτε θεὶς θεμέλιον μὴ ἰσχύσῃ οἰκοδομῆσαι καὶ π. οἱ θεωρ. ἐροῦσιν. Da ist der Fortfall des ἄρξωνται αὐτῷ ἐμπαίζειν eine entschiedene Schädigung, wobei vielleicht dogmatische Bedenken und bei der Gegenüberstellung von Fundamentlegen und Bauen der Einfluss von I Cor 3 10—12 wirksam waren. Der Sinn ist sehr einfach: sonst möchte ihm während des Bauens das Geld ausgehen und er, da ein unvollendeter Turm allerdings zu Nichts zu gebrauchen ist, ausser dem Schaden an vergeudetem Kapital nur Spott davontragen. μὴ ἰσχύοντος heisst blos: ausser Stande sein, nicht können; aus welchem Grunde er es nicht kann, ergiebt der Zusammenhang, hier aus Geldmangel, 6 48 beruht das οὐκ ἴσχυσεν auf Mangel an Kraft. πάντες οἱ θεωροῦντες als Spötter (ἐμπαίζειν τινί wie 23 36, das pleonastische ἄρχεσθαι auch bei Lc beliebt, so 9 18) wohl Nachklang von ψ 21 8 πάντες οἱ θεωροῦντές με ἐξεμυκτήρισάν με, vgl. auch ψ Sal 2 11f. Lc 23 35. 30 bringt in direkter Rede (vgl. S. 12 zu 17 7f. 10) den Inhalt ihrer Hohnrede: dieser Mann (οὗτος geringschätzig wie 18 11 und bei Nachstellung des οὗτος 15 30, dagegen ὁ ἄνθρωπος ohne be-

sonderen Accent) hat zu bauen begonnen und es nicht fertig zu bringen vermocht; das letzte dem Referat 29 entsprechend, aber das Praeteritum οὐκ ἴσχυσεν bezeichnet diese Unfähigkeit als eine definitive Thatsache, nicht etwa nur vorübergehende Einstellung der Arbeiten. Der Ton liegt offenbar auf dem „anfangen" neben „nicht vollenden können". Durch das Unvermögen des Mannes ist es beim Anfang geblieben.

31 bespricht einen andern ähnlichen Fall. ἢ τίς βασιλεύς neben τίς ἐξ ὑμῶν wie 15 8 ἢ τίς γυνή neben 4 τίς ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν. Dem θέλων 28 entspricht hier πορευόμενος, der aufbricht, sich aufmacht, um mit einem andern Könige Krieg zu führen. Der Inf. des Zwecks nach πορεύ. = 2 3; συμβάλλειν τινί intr. = zusammentreffen mit jemand, wenn feindlich, dann zu Debatten (so Act 17 18) oder Feldschlachten (I Mcc 4 34). πορεύεσθαι εἰς πόλεμον ist eine in LXX überaus häufige Phrase, andrerseits aber ist συμβάλλειν τινὶ εἰς μάχην gut griechisch vgl. Joseph. Ant. XII (IV 9) 222, und εἰς πόλεμον für εἰς μάχην wird z. B. durch I Mcc 4 13 10 78 gedeckt; εἰς πόλεμον ist darum hier zu συμβαλεῖν zu ziehen; vgl. Zach 14 2. Mit einem andern Könige will er sich schlagen, ist aber noch nicht zu Felde gezogen. Vielmehr meint Jesus: wird er nicht zuvörderst sich beraten — καθίσας, das bei einigen Zeugen fehlt, bei den andern einen unsicheren Platz hat, ist vielleicht mit Blass (dann aus 28 eingedrungen) zu streichen —; βουλεύσεται Futurum als Ausdruck des logisch Notwendigen, das βουλεύεται des t. rec. ist Konformation nach ψηφίζει. Er wird sich beraten, diesmal nicht allein, die Feder in der Hand, sondern mit sachverständigen Räten; passen würde auch dazu καθίσας. Der εἰ-Satz hängt lose an dem βουλεύσεται wie das εἰ ἔχει 28 an ψηφίζει (doch vgl. I Mcc 5 16 βουλεύ. τί ποιήσωσιν), es soll durch die Beratung klar werden, ob er im Stande ist den Krieg zu unternehmen (δυνατός c. Inf. wie Act 11 17) mit Aussicht auf günstigen Ausgang. Hier wird nur die Situation konkreter in ihrem Ernst als durch das schlichte τὴν δαπάνην 28 gezeichnet. Er müsste ἐν δέκα χιλιάσιν — ἐν inmitten, umgeben von, schliesslich = an der Spitze von, wie Jud 14 I Mcc 4 29 ἐν δέκα χιλιάσιν ἀνδρῶν, „Männer" ist auch hier hinzuzudenken — ὑπαντῆσαι entgegentreten (gewöhnlicher dafür wie I Mcc 4 29 συναντᾶν) dem mit 20 000 wider ihn ziehenden Könige). Ἔρχεσθαι oder ἐπέρχεσθαι ἐπί τινα in diesem Sinne finden wir z. B. I Mcc 5 39 (εἰς πόλεμον dabei!) 8 4; das Heer des Gegners wird also als doppelt so stark wie seins gedacht. Indess da die Zahlen nicht allein entscheiden, ist es Gegenstand der Beratung, ob er trotzdem den Kampf wagen kann (darf); Judas zieht ja I Mcc 4 29 mit 10 000 Mann gegen den Lysias mit seinen 60 000 Aus-

erlesenen und 5000 Reitern und trägt den Sieg davon, ähnlich wie 3 17, wo seine Genossen, als sie sehen τὴν παρεμβολὴν ἐρχομένην εἰς συνάντησιν αὐτῷ zu ihm sagen: τί δυνησόμεθα ὀλιγοστοὶ ὄντες πολεμῆσαι πρὸς πλῆθος τοσοῦτο; er aber 19 über das δυνατόν im Blick auf die vom Himmel kommende Kraft anders urteilt. Ceteris paribus ist es bei solcher Machtdifferenz, wie hier 31 sie konstatiert, freilich nicht möglich den Kampf aufzunehmen, und so wird denn auch 32 für die Beratung ein negatives Ergebnis ins Auge gefasst: εἰ δὲ μήγε = 5 36f. (ergänze δυνατὸς εἴη, nicht etwa βουλεύσεται), dann erbittet er, während jener noch fern ist, durch Absendung einer Gesandtschaft die Friedensbedingungen. 32 wird unbequem (Syr sin, MERX) noch zur Frage 31 genommen; er steht wohl mit einem Bruch der Konstruktion als unabhängige Aussage daneben. Durch zeitige Absendung einer πρεσβεία (wie 19 14 abstr. pro concr.) schützt er sein Land vor dem feindlichen Einfall, lässt es nun gar nicht erst zum Angriff kommen, sondern erbittet τὰ πρὸς εἰρ. BLASS' Rezension ἀποστέλλει πρεσβείαν ἐρωτῶν bietet keine Verbesserung; ἀποστείλας ἐρωτᾷ klingt so frisch wie καθίσας ψηφίζει 28. Obwohl ἐρωτᾶν = bitten mit einem Objektsakkusativ nur hier bei Lc bezeugt ist, wird doch τὰ πρὸς εἰρ. zu halten und nicht einfach mit εἰρήνην (Vulg.) zu identifizieren sein. Die Parallele II Reg 8 10 ἐρωτῆσαι αὐτὸν τὰ εἰς εἰρήνην ist — trotzdem oder gerade weil dort der Urtext missverstanden worden — von Interesse, noch näher steht aber Test. Jud. 9: „nach schweren Verlusten αἰτοῦσιν ἡμᾶς τὰ πρὸς εἰρήνην . . . und wir nahmen sie als Tributpflichtige an.“ Dem Sinne nach ist gleich I Mcc 6 60 ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς εἰρηνεῦσαι; vgl. auch Hippol. Philosoph. IX 12 ed. DUNCKER 458, 1 τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε. Die Situation unsers Königs ist klar genug; er möchte gern, wie 28 der Mann einen Turm bauen möchte, so Krieg führen mit einem fremden Herrscher, doch nicht aus Eroberungslust, sondern wie 31b lehrt, da der Fremde schon auf dem Marsch wider ihn ist, zur Verteidigung seiner Unabhängigkeit; andrerseits hängt laut 32 die Entscheidung über Krieg oder Frieden doch von ihm ab; nur muss er eventuell wie der Mann 28 auf einen Lieblingsplan, so auf gewisse Rechte verzichten, Tribut zahlen, fremde Oberhoheit anerkennen oder wie sonst die Friedensbedingungen lauten mögen. Stürzt er sich dagegen unbesonnen in einen Krieg, dem seine Kraft nicht gewachsen ist, so sind die Folgen hier noch viel schlimmer als bei dem Turmbaulustigen 29f.; für ihn und sein Volk wird dann grösser als der Spott der Schade sein. Diese Folgen sich auszumalen hat hier Jesus dem Hörer überlassen, wie er andrerseits beim ersten Gleichnis davon schweigt, was ein gescheiter τις ἐξ ὑμῶν θέλων etc. thut, falls das Re-

sultat seiner Berechnung „οὐκ ἔχεις“ lautet: um pedantische Gleichförmigkeit ist es ihm bei seinen Gleichnispaaren nie zu thun (s. I cp. IV). Dass beide Gleichnisse aber den gleichen Gedanken illustrieren sollen, springt in die Augen, und zwar den: Ein Verständiger wird, ehe er sich in eine viel Geld oder Geld und Blut fordernde Unternehmung einlässt, immer zuerst genau mit dem, was sie verlangt, sein Können vergleichen und, falls sich da die Unzulänglichkeit seiner Kräfte resp. Mittel herausstellt, auf das Unternehmen von vornherein verzichten, um nicht, durch einen Rückzug nach stolzen Anfängen, statt Gewinnes nur Schaden und Spott davonzutragen.

Allein welches Interesse seines Evangeliums veranlasst denn Jesus, sich auf diese Klugheitsregel so eifrig zu berufen? Urechte Jesusworte sind es zweifellos; es ist nur eine zufällige, allerdings recht interessante Berührung der Gedanken, wenn Philo de Abr. 21 von der Tugend sagt: ᾗ φασιν ἐπιμελὲς εἶναι, ἐπὰν εἰς χειρῶν ἅμιλλαν ἰέναι μέλλῃ, τῆς ἰδίας δυνάμεως ἀποπειρᾶσθαι πρότερον, ἵν᾽ εἰ μὲν ἰσχύοι καταγωνίσασθαι συνίστηται, εἰ δέ ἀσθενεστέρᾳ χρῷτο τῇ δυνάμει, μηδὲ συγκαταβῆναι τὴν ἀρχὴν εἰς τὸν ἀγῶνα θαῤῥήσῃ.

Sehen wir zunächst zu, was Lc in 33 als Deutung giebt. „Gerade so nun kann jeder von Euch, der nicht all seiner Habe entsagt, nicht mein Jünger sein.“ Das πᾶς ἐξ ὑμῶν korrespondiert dem τίς ἐξ ὑμῶν 28; das πᾶς wird aber sogleich näher bestimmt durch den Relativsatz; denn οὕτως οὖν πᾶς ἐξ ὑμῶν als selbständigen Satz zu nehmen und durch einen Punkt von ὃς οὐκ . . . οὐ δύναται zu trennen, ist eine durch Joh 3 8 wahrlich nicht gestützte Künstelei. πᾶς ὃς ist bei Lc häufig genug, s. 12 8 10; ἀποτάσσεσθαί τινι Lebewohl sagen (9 61), sich verabschieden, also Verzicht leisten, mit sachlichem Dativ z. B. bei Philo de migr. Abr. 16 μηδὲ . . . ἀποταξώμεθα ταῖς κατὰ τὰς ἐτησίους ὥρας πανηγύρεσι. „Alle seine Güter“ (ob man ἑαυτοῦ vor ὑπάρχ. oder αὐτοῦ dahinter (so Blass) liest, ist unerheblich, aber ἑαυτοῦ als das Seltenere und Nachdrückliche wohl wie 26 zu bevorzugen; ganz sicher ist trotz Hippol.'s αὐτῷ der Genetiv, τὰ ὑπάρχοντα steht substantivisch = ἡ ὕπαρξις wie 12 44 s. S. 149; unannehmbar bleibt, dass Lc hier mehr als 16 1 19 8 12 33 44 11 21 in das Wort hineinlegte, nämlich nicht blos was jemand besitzt, sondern wegen 26 was ihm teuer ist, auch Familie und das eigne Leben; als ob es keinen Sprachgebrauch gäbe, erklärt z. B. Godet: „allem was er hat, dem natürlichen Leben, und somit allen Neigungen und Gütern, in welchen es seine Befriedigung suchen könnte!“ Die Forderung steht auf gleicher Stufe mit 18 22 πάντα ὅσα ἔχεις πώλησον. Wer das Seinige nicht Alles hingiebt, kann mein Jünger nicht sein. Das πᾶσι vor τοῖς ὑπάρχ. ist trotz D und Blass bei einem so energischen

Wort kaum zu missen, noch weniger aber das πᾶς vor ἐξ ὑμῶν, das man (Itala gegen Syr^{sin} und D) wegliess, weil es mit der Negation im Prädikat (οὐ δύναται) kollidiert. Es ist daneben in der That auffallend; aber einerseits brauchte der Schriftsteller ein πᾶς oder οὐδείς, um die ausnahmslose Gültigkeit der Regel zu betonen, andrerseits wollte er die Regel genau so schliessen wie die in 26 27 formulierten[1].

Nach Lc ist es ein einziger Gedanke, den 26—33 wuchtig einprägen sollen, bezüglich der Jesusjüngerschaft das οὐ δύναται für den, der nicht willig jedes Opfer bringt. Auch das Gleichnispaar, von 26 f. und 33 umklammert, dient bei ihm lediglich diesem Gedanken. Da 33 ihn nur in abgekürzter Form wiederholt, müssen wir die vorangehenden Verse ins Auge fassen. Nach dem Bericht über das Pharisäergastmahl 14 1—24 fährt Lc in losestem Anschluss fort: Es wanderten aber mit Jesu (der sich damals auf der Festreise nach Jerusalem befand) viele Volkshaufen, und er wandte sich und sprach zu ihnen: 26 Wenn jemand zu mir kommt und hasst nicht seinen Vater und Mutter und Weib und Kinder und Brüder und Schwestern und sogar seine Seele, so kann er nicht mein Jünger sein. Vielleicht hat das αὐτοῦ bei τὸν πατέρα gefehlt, vielleicht verdient ἔτι τε vor ἔτι δὲ den Vorzug, vielleicht (?) haben nach Syr^{sin} die Brüder und Schwestern vor Weib (eine unangebrachte Scharfsichtigkeit bemerkt hier Rücksichtnahme auf 20) und Kindern gestanden: an der erschütternden Schroffheit des Gedankens ändert das nichts. 27 spricht in andrer Form das Gleiche aus. „Wer sein Kreuz nicht trägt und hinter mir hergeht, kann nicht mein Jünger sein.“ Der bildliche Ausdruck soll besagen: wer nicht mir nach in den Tod geht (vgl. Artemid. II 56: ἔοικε ὁ σταυρὸς θανάτῳ, καὶ ὁ μέλλων αὐτῷ προςηλοῦσθαι πρότερον αὐτὸν βαστάζει); seine Prägung stammt aus späterer Zeit, wo man den gekreuzigten Meister verehrte. Diesen Vers (27) werden wir dem Lc, auch wenn er kein unverkürztes Jesuswort enthält, trotz einiger alter Zeugen wie Syr^{sin}, die ihn wohl per homoeoteleuton fortliessen, nicht absprechen; er ist zu originell gefasst, um von einem Glossator dem Mt zuliebe eingeschoben zu sein. Bei Mt nämlich, in der Aussendungsrede 10 37 f. haben wir eine Parallele zu Lc 26 f. mit einer Menge charakteristischer Abweichungen; und mit Mt 10 39 16 24 ff. Mc 8 34 ff. Lc 9 23 ff. 17 33 ist die Reihe der nahe verwandten Evangelienworte noch nicht erschöpft. Lc 14 26 f. hat die härtesten Ausdrücke: „kann nicht mein Jünger sein“ (Mt 10 ist meiner nicht wert) und „wer zu mir

[1] Blass schreibt μου μαθητὴς εἶναι 33 = 26, aber 27 εἶναί μου μαθ., t. rec. μου μαθ. εἶναι 26, aber 27 33 μου εἶναι μαθ. Da die Gleichförmigkeit beabsichtigt ist, wird das insgesamt am besten bezeugte εἶναί μου μαθ. wohl an allen drei Stellen das Ursprüngliche sein.

kommt und hasst nicht" (Mt 10 ὁ φιλῶν . . ὑπὲρ ἐμέ). Der Sinn ist aber der gleiche, auch das μισεῖν bei Lc soll ja nicht als normales Verhältnis eines Jüngers zu Eltern, Kindern und seiner eignen Person gelten, sondern nur scharf den Höhepunkt der unter Umständen zu bringenden Opfer bezeichnen; er muss selbst das ehedem am innigsten Geliebte hassen können, zu hassen bereit sein — nicht aus Lust am Hassen, sondern wenn es von mir gefordert wird, sonst kann er mein Jünger nicht sein. Indess die Adressaten sind bei Mt andre als bei Lc und der Zusammenhang ist ein andrer. Die bekannte Neigung des Mt zu kunstvoll komponierten Reden erweckt ein dem Lc günstiges Vorurteil, zumal dieser eigentlich über Ort und Zeit keine Andeutung macht. Trefflich passt der Ton von 26f. zu der 25 angenommenen Veranlassung; dem übereifrigen Zudrang der Haufen wehrt Jesus durch Hervorhebung der Grösse seiner Forderungen; nicht das zu ihm Kommen allein macht zu seinem Jünger, sondern der prinzipielle Verzicht auf alle sonstigen Güter; selbst den Todespfad hinter ihm her wandeln, das heisst sein Jünger sein. Fügen sich nun unsre Gleichnisse nicht ausgezeichnet in solchen Zusammenhang? Das γάρ, das 28 an 26f. knüpft, ist nicht sonderlich geschickt, aber es wird verständlich, wenn wir 28—33 als gedankliche Einheit die These 26 (27) begründen lassen; 33 verstärkt den Eindruck, dass Jesu Jünger Sein nun einmal nicht jedermanns Sache ist, und das Salzgleichnis 34f. (s. S. 69f.) mit seinem Hinweis auf die Gefahren eines Jüngertums ohne Jüngersinn dient dem gleichen Zweck.

In diesem Rahmen können die beiden Gleichnisse nur eins bedeuten: Wie im privaten und politischen Leben Jemand ein grosses Werk nur wagt, und falls er nicht sich arg schädigen will, nur wagen kann, wenn er zuvor gründlich geprüft hat, ob seine Mittel auch zur Durchführung ausreichen — dies das Gemeinsame von 28ff. und 30f. —, so kann jemand den Eintritt in meine Jüngerschaft auch nur wagen, wenn er zuvor in ernstester Selbstprüfung seine Kräfte, d. h. seine Fähigkeit, Geliebtes zu opfern, als für die Aufgaben dieser Jüngerschaft ausreichend erkannt hat. Unbesonnenes Zugreifen muss hier wie dort die übelsten Folgen haben, lieber nicht erst anfangen als mitten drin, weil die Kräfte ausgehen, erschlafft oder verzweifelnd sich zurückziehen. Das ist nicht genau das Gleiche wie 26f. und weniger eine Begründung für die Schwere des Jüngertums als eine daraus gezogene Folgerung. Aber es passt hieher, weil es ebenso wie 26f., und durch die Heranziehung unbestreitbarer Erfahrungen doppelt wirksam, davor warnt, sich ohne Besinnen an den neuen Lehrer heranzudrängen, ohne dass die sonstigen Be-

dingungen für den Eintritt in seine Gefolgschaft gegeben sind, ohne Erprobung, ohne Busse.

Ungefähr so dürfte noch Lc 28—32 verstanden haben, trotzdem seine Deutung 33 nicht besonders glücklich formuliert ist. Dieser „Anwendung“ laufen nämlich die Gleichnisse nicht parallel; konform zu 33 müssten sie etwa so lauten: Wer ist, der einen Turm bauen will und, wenn sein Baarvermögen nicht ausreicht, nicht lieber Haus und Hof verkauft, um sich nicht lächerlich zu machen? Und welcher König, der seine Unabhängigkeit gegen einen fremden Eroberer zu verteidigen hat, wird nicht Gut und Leben daran setzen, um den Feind trotz seiner Ueberlegenheit zu schlagen? Und dann: Wie einen teuren Turm der, der sein Geld spart, nicht bauen kann, wie einen blutigen Krieg der König, der nicht die grössten Opfer bringt, nicht wagen kann, so kann jeder von Euch, der nicht auf all das Seine verzichtet, mein Jünger nicht sein. Die formale Inkoncinnität zwischen dem Wortlaut von 33 und dem Bau der beiden Gleichnisse 28 ff. 31 f. ist nicht zu leugnen, sie wird daher rühren, dass erst der Evangelist dies Schlussglied gebildet hat, wie er auch die Verkettung nach hinten durch das γάρ 28 vornahm. In der Quelle haben die Gleichnisse wohl unverbunden hinter 26 (und 27) gestanden. Und sie gehören dahin, oder sollte durch Zufall ein so vorzüglicher Stimmungs- und Gedankenfortschritt, wie er von 26 f. zu 28 ff. vorliegt, entstanden sein? Lc hat die Gleichnisse nicht missdeutet, er betont nur einseitig einen Gedanken, den sie mit dem Vorigen gemein haben, nicht das Eigentümliche, das sie über 26 hinaus besagen: wahrscheinlich stiess er sich schon an dem verlangten Ueberlegen, ob die Kraft zum Aufopfern vorhanden sei, und hebt zusammenfassend blos das hervor, dass für grosse Ziele wie Turmbau, Krieg, also erst recht Jesusjüngerschaft der grösste Kraftaufwand unerlässlich ist.

Diese auch jetzt bei Lc noch so durchsichtigen Gleichnisworte haben seitens der kirchlichen Exegese die grösste Misshandlung erfahren. Beschämend für fast alle Späteren zeigt Tert. noch ein gesundes Verständnis, wenn er de idol. 12 einem Christen, der sich nach der Taufe von einem heidnischen Gewerbe weiter Lebensunterhalt beschaffen will, zuruft: ante fuit deliberandum ex similitudine providentissimi aedificis illius, qui prius sumptus operis cum viribus suis supputat, ne, ubi coeperit, defectus postea erubescat. Die besonnensten Parabelausleger von heute zerbrechen sich noch den Kopf, warum denn Jesus gerade Turmbau und Kriegszug als Beispiele wähle, und freuen sich, dass die Bauwut der Herodier und vollends der Krieg des Antipas mit seinem Schwiegervater Jesu Phantasie befruchten konnten — als ob nicht auch der Verf. von Prov 24 3 6 bei Schilderung der Weisheit,

einer βουλευτικὴ καρδία auf so naheliegende Gebiete wie οἰκοδομεῖν und πόλεμος gekommen wäre. Doch sind das ungefährliche Vermutungen, während die Deutungslust der grossen Mehrzahl unsre Verse als unförmige, fast anstössige Rätsel behandelt. Es macht dabei wenig Unterschied, ob man dem οὕτως (D sogar οὕτως καὶ) des Lc 33 zum Trotz einfach den Turm als Vollendung der Tugend, die Spötter 29 als Dämonen oder ungläubige Menschen u. s. w. deutet, oder ob man zwar den Worten 28—32 zunächst ihren eigentlichen Sinn belässt, nachher aber das Verglichene, den geistlichen Turmbau, geistlichen Krieg u. s. w., herauskonstruiert. Diese Vergleichung endet in denselben Geschmacklosigkeiten wie die offene Allegorese. So beginnt BENG. ganz vernünftig: Als etwas Grosses und Schwieriges werde hier das Christentum mit grossen und schwierigen Dingen, wie ein kostspieliger Bau und ein Krieg es seien, verglichen. Alsbald aber muss ihm das erste Gleichnis den Hass gegen Vater und Mutter, das zweite den gegen die eigne Seele ausdrücken. Zu βασιλεύς 31 ruft er: christiana militia regale quiddam, und bei εἰρήνη 32 lässt er die Wahl, ob man darunter den von Christi Gnade zu erbittenden Frieden verstehen wolle oder den faulen Frieden: fuga odii apud suos! Der „andere König“, gegen den der königliche Christ zu Felde ziehen will, wird von den Alten mit Vorliebe auf den Teufel gedeutet, seine 20 000 gegenüber den 10 000 des Jüngers von AUGUSTIN witzig als duplicitas diaboli, mit der die simplicitas christiani zu streiten hat. Weil aber der Friedensschluss mit dem Teufel in 32 doch kaum „angeklagt“ (so AUGUST. quaest. ev. II 31), sondern verständig befunden wird, bevorzugt man neuerdings Gott (oder Christus) als ἕτερος βασιλεύς — also ist der Mensch halb so stark wie Gott? —, mit dem man nach Erkenntnis der eigenen Ohnmacht Frieden schliesse. Da muss man bei LISCO die Konsequenz anerkennen, wenn er die Gleichnisse einander entgegenstellt (das erste zeige die traurigen Folgen der unterlassenen Prüfung, das zweite den Erfolg der vorher angestellten Prüfung), und dadurch den offenbaren Zusammenhang zwischen ihnen wie mit dem Kontext zerreisst. Namentlich an 31 f. hat jene Willkürmethode ihre Impotenz drastisch erwiesen. Wenn mit dem gleichen Recht der erste König feige und Held echter Selbsterkenntnis, sein Gegner Gott oder Satan, der Friedensschluss das Ideal christlichen Strebens und schmählicher Abfall heissen kann, so wird ein höheres Recht das alles ablehnen und zur Vergleichung mit einer Wahrheit aus dem religiösen Leben nur das zulassen, was die beiden Gleichnisse gemeinsam haben, und das ist: vor dem Anfang eines Werkes überlegen, ob die Kräfte reichen, aber weder Turm noch König, weder Fundament noch Friede.

Um der vollen Wertung unsrer Sprüche willen müssen wir hier aber noch auf besondere dogmatische Bedenklichkeiten eingehen, die das Verständnis von Lc 14 28 ff. fortdauernd hindern. Es ist kein Zufall, dass der Jesuit MALD. fast genau das Rechte trifft, wo CALVIN darüber handelt, wie der Herr vom Himmel her die Kräfte und Mittel, die unsre Hülflosigkeit entbehrt, ja reichlich spenden wolle, so dass unsre Feigheit oder Trägheit keine Entschuldigung habe. Woher diese Einmischung von Gedanken, die unserm Texte so fremd sind wie eine Anklage auf Trägheit und Feigheit, wie der Satz: alii, dum illis proponitur aspera et carni insuavis conditio, ad Christum accedere non audent? Weil der protestantische Dogmatiker sich stösst 1. an dem: Jeder prüfte, ob er die Kraft hat, an der damit für einen Teil der Menschen vorausgesetzten Kraft zur Uebernahme der Jüngerpflichten, und 2. an dem indirekt erteilten Rat, dass der nicht ausreichend Kräftige lieber von vornherein auf die Jüngerschaft verzichte. Für den nun, der sich abgewöhnt hat, Jesus nur in der Beleuchtung durch paulinische Ideen anzusehen, schafft der Punkt 1 geringere Sorgen, zumal das ἔχειν und δυνατὸν εἶναι natürlich bei dem Jünger Jesu durch Gebet gesteigert wird; und einen Kanon darüber, wie weit des Menschen Können reicht, hat Jesus hier am wenigsten aufstellen wollen. Kleinliches Nachrechnen ist überhaupt bei Jesu Reden unangebracht: hier z. B. bleibt ja der Fall von ihm unberücksichtigt, dass jemandem der Bau oder der Krieg trotz sorgfältiger Vorherüberlegung durch Unvorhergesehenes oder Uebersehenes doch verdorben wird. Aber dürfen wir Jesu zutrauen, dass er geradezu vor dem Uebertritt zu ihm gewarnt, dass er, wo die Seligkeit auf dem Spiele steht, ein kühles: „lieber nicht anfangen, als nachher umfallen“ gerufen hätte, statt eines dringlichen „Bittet, Suchet, Klopfet an“? Das heisst: Ist in diesem Zusammenhange das Gleichnispaar als Jesuswort erträglich? H. EWALD hat hier die feinsinnige Anmerkung gemacht: „Jesus ist das ganze Gegenteil aller Proselytenmacher aller Zeit.“ „So hat gewiss nie das Haupt einer Partei, so hat gewiss nie einer geredet, dem es blos darum zu thun war, sich einen grossen Anhang zu verschaffen.“ Aber, wird man einwenden, war es denn nicht seine Berufspflicht, Proselyten zu machen, unermüdlich zu rufen, einzuladen, selber nach der für die Seinen ausgegebenen Norm „cogite intrare“ zu handeln?

Die Ausleger, die sich das Problem nicht künstlich verschleiern, indem sie nur die Notwendigkeit ernster Vorbereitung auf den Jüngerberuf in unsern Versen betont finden, den Hinweis auf schwere Versuchungen, die nicht ausbleiben, die man aber überwinden müsse, wie Jesus sie überwunden hatte u. dgl., wollen zum Teil die Lösung durch

Unterscheidung der Zeiten gewinnen. So meint VAN K., die Forderung Jesu Jünger zu werden war, als Jesus Lc 14 28 sprach, noch nicht so definitiv wie seit Act 2 40, als Petrus mahnte σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης; die Krisis stand noch aus, wer sich unfähig zu vollkommener Selbstverleugnung fühlte, hatte noch Zeit zur Ueberlegung. Kann man im Ernste einem Jesus solche Reflexion: „es braucht ja nicht sogleich zu sein“ zutrauen? Mit mehr Wahrscheinlichkeit haben Andre hier eine Abspiegelung der trüben Stimmung Jesu aus der letzten Zeit vor seinem Leiden gefunden: was der Hass der Gegner ihm und allen seinen Anhängern bereitete, das hatte er schon erfahren; jetzt habe es ihm, zumal die Misserfolge und Verfolgungen manchen Freund abwendig gemacht hatten, so nahe gelegen, kräftig auf die Opfer, die er fordern müsse, hinzuweisen, wie ehedem auf die Freiheit und Erquickung, die er biete. Allerdings aus den ersten Frühlingstagen, wo Jesus mit dem Evangelium auftrat, werden so herbe Worte wie Lc 14 26 ff. nicht stammen; sicher haben sich die Gegensätze schon zugespitzt, und Erlebnisse wie Joh 6 66 „Viele seiner Jünger ... gingen nicht mehr mit ihm“ liegen hinter ihm; den Bruch mit allem ehedem Teuren hat er schon in manchen Fällen von seinen Freunden fordern müssen. Trotzdem möchte ich unsern Abschnitt nicht der letzten Periode in Jesu Leben zuweisen; der Mann, der sich durch scharfe Warnungen vor dem Andrängen der Massen wehren muss, ist noch von der Gunst des Volkes getragen; eben weil er den Kampf siegreich durchzuführen gedenkt, will er in seinen Reihen blos bis in den Tod ergebene Männer sehen. Und können selbst eine Fülle trüber Erfahrungen den Jesus, der ass und trank mit Zöllnern und Sündern, der unter seinen Jüngern dauernden Hochzeitjubel für selbstverständlich hielt, der sich an der so reichen Ernte Mt 9 37 f. erfreute und Mt 11 28 durch sein „Her zu mir Alle“ so herzlich lockte, plötzlich verwandelt haben in einen zurückhaltenden Aristokraten, der keine Verdächtigung mehr fürchtet, wie die, er sei ein Agitator, und der deshalb gesinnungsverwandte Elemente vom Anschluss an seinen kleinen Kreis geradezu abschreckt?

In dem richtigen Gefühl, dass mit zeitlicher Unterscheidung hier nicht zu helfen ist, haben VAN K. und Andre durch eine Unterscheidung zweier Klassen von Anhängern Jesu den Knoten zerhauen wollen. Wie bei Johannes dem Täufer gewiss nicht alle von ihm Getauften zu seinen „Jüngern“ gerechnet worden wären, so habe auch der Rabbi Jesus unterschieden zwischen Hörern, die sich von ihm die frohe Botschaft bringen liessen, und Jüngern, die alles verliessen und, um allewege zu seinen Füssen zu sitzen, ihm nachfolgten. Dann hätte Mt die

richtige Adresse der Sprüche 10 37 f. aufbewahrt, sie bezögen sich auf Jünger, μαθηταί im engeren, eigentlichen Sinne. Merkwürdig nur, dass gerade Mt wieder gar nicht von der Jüngerschaft redet; οὐκ ἔστιν μου ἄξιος lautet bei ihm der Nachsatz statt des lucanischen οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής. Und auf dem μαθητής als einem t. techn. kann auch bei Lc kein Ton liegen, es nimmt nur das ἔρχεται πρός με wieder auf und ist gleichbedeutend mit ἐρχόμενος ὀπίσω μου, ἀκολουθῶν μοι oder ὀπίσω μου; eine der fundamentalen Stellen dieser Art Mc 8 34 ff. erhebt über jeden Zweifel, dass Jesus nur ein Entweder-Oder kennt: sich seiner und seiner Worte schämen, oder ihm nachfolgen, und wenn es auch das Leben kostete. Jesus hat keine Schule stiften wollen, sondern die Menschen sammeln um das Evangelium; wie er bei seinem Tadeln und Strafen nur einen Massstab kannte, so hat er auch in seinen Ansprüchen nur einen angewandt; dass die „Nachfolge“ für einen Teil der von ihm „Gerufenen“ ganz andre Opfer erforderte wie für die Andern, erkennen wir heute, und für die Differenzen in Kraft und Leistung bei den Seinigen hat Jesus das schärfste Auge gehabt; aber grundsätzlich hat er sicherlich nicht zwischen Hörern und Schülern unterschieden. Leider steht der ursprüngliche Wortlaut von Lc 14 26 nicht fest genug, um absolut sicher zu machen, dass Jesus bei diesen Proklamationen immer seine Person in den Mittelpunkt gerückt, das sein Jünger sein, seiner wert, ihm nachfolgen so stark betont hat; Mt 8 38 με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους und 8 35 nach Syr[sin] ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου statt ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγ. verdienen neben Lc 9 62 immerhin Beachtung. Aber in den Sprüchen der entgegengesetzten Gruppe wechselt auch das πρός με, τὸν ζυγόν μου u. dgl. mit καλεῖν εἰς μετάνοιαν und ähnlichem; ohne ein höheres Selbstgefühl, das ja nicht die Prädikate späterer Dogmen zu enthalten brauchte, wäre Jesus gar nicht zu begreifen, so dass auch diese Seite der Ueberlieferung nicht zu beanstanden ist. Hat er aber durch Worte wie Lc 14 28—33 nicht blos vor unüberlegtem Eintritt in den Apostelkreis, sondern vor einer unbesonnenen Annahme seines Evangeliums gewarnt, so mag man zunächst daran erinnern, dass für ihn ein Dogma „extra me nulla salus“ noch nicht fertig war, dass er laut Mt 7 21 wohl ein ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πατρός auch ohne ein zu ihm Herr, Herr-Sagen für möglich hielt, dass er mindestens sich nicht unmittelbar für das Seelenheil jedes Menschen verantwortlich fühlte, sondern wie er die „Gerechten“ nicht erst zur Busse aufforderte, so auch von den Andern jeden selber nach dem Mass seiner Kräfte die Entscheidung treffen lassen wollte. Doch vor allem: die Zwiespältigkeit in dem Bilde Jesu, die Andre beseitigen möchten, ehren wir gerade als Erweis seiner Grösse; ihm stehen die verschiedensten

Stimmen und Töne zu Gebot; derselbe Mann, der mitleidsvoll dem Verlorenen nachgeht, der die Mühseligen und Beladenen zu sich ruft und sein Joch als sanft und leicht ihnen preist, der weiss an anderm Orte die strengsten Forderungen zu erheben: furchtsamer Gebeugtheit und selbstquälerischem Verzagen gegenüber tröstend und erquickend, ist er — ganz abgesehen von den empörten Strafreden wider Pharisäer und andre Unheilbare —, sobald er auf Leichtsinn und Ueberschätzung der eignen Kraft neben Unterschätzung der neuen Pflichten stösst, etwa auf blossen Enthusiasmus von Messiasgläubigen, schroff abweisend: dass der Weg zum Leben enge sei und Wenige darauf wandeln, ist eine Wahrheit, die er nie aus den Augen verloren. Die Geschichte hat den herben und strengen Zug im Wesen Jesu wohl zu stark hinter dem weichen und innigen zurücktreten lassen, d. h. den sittlichen Inhalt seines Evangeliums hinter dem religiösen. Das Doppelgleichnis Lc 14 28—32 ist von so eminentem Wert für uns, weil es, an seiner rechten Stelle belassen, uns unausweichlich bezeugt, wie stark Jesu Ideale sittlich bestimmt waren.



Zum Schluss darf ich wohl auf eine eigenartige Parallele bei dem Stoiker Epictet um 100 v. Chr. (Dissert. III 15 8 ff.) hinweisen. Er redet von Leuten, die, wenn sie einen Philosophen sehen und reden hören, auch Philosophen sein wollen. ἄνθρωπε, fährt er fort, σκέψαι πρῶτον τί ἔστι τὸ πρᾶγμα, εἶτα καὶ τὴν σαυτοῦ δύναμιν, τί δύνασαι βαστάσαι. . . ἄλλος γὰρ πρὸς ἄλλο τι πέφυκεν . . . ἀγρυπνῆσαι δεῖ, πονῆσαι, νικῆσαι τὰς ἐπιθυμίας, ἀπελθεῖν ἀπὸ τῶν οἰκείων, ὑπὸ παιδαρίου καταφρονηθῆναι, ὑπὸ τῶν ἀπαντώντων καταγελασθῆναι, ἐν παντὶ ἔλασσον ἔχειν, ἐν ἀρχῇ, ἐν τιμῇ, ἐν δίκῃ. ταῦτα περισκεψάμενος, εἴ σοι δοκεῖ, προςέρχου . . . εἰ δὲ μή, μὴ πρόςαγε, μὴ ὡς τὰ παιδία νῦν μὲν φιλόσοφος, ὕστερον δὲ τελώνης, εἶτα ῥήτωρ, εἶτα ἐπίτροπος Καίσαρος. . . . ἕνα σε δεῖ ἄνθρωπον εἶναι ἢ ἀγαθὸν ἢ κακόν . . . ἢ περὶ τὰ ἔσω φιλοπονεῖν ἢ περὶ τὰ ἔξω· τοῦτ᾽ ἔστι φιλοσόφου στάσιν ἔχειν ἢ ἰδιώτου. Vorzüglich würden hinter τί δύνασαι βαστάσαι die beiden Gleichnisse Lc 14 28—32 passen. Aber ob auch Jesus an solcher Stelle den Satz: „Es sind eben nicht alle für deu gleichen Stand geschaffen", sich angeeignet hätte?

25. Die Beelzebulgleichnisse. Mt 3 22–27 Mt 12 22–30 43–45 Lc 11 14–26.

Die hier zu behandelnden Worte Jesu werden von allen drei Evangelisten in Verbindung gebracht mit den boshaften Anklagen wider Jesus, er verdanke dem Satan seine Kunst, Dämonen auszutreiben. Lc und Mt, also schon ihre gemeinsame Quelle, führen als Anlass zu diesem Angriff eine besonderes Aufsehen erregende „Dämonenaustreibung" an. Die ursprünglichste Form der Einleitung wird die bei Lc 14

sein: und er trieb einen stummen Dämon aus. Und es geschah, als der Dämon ausgefahren war, redete der Stumme. Da staunten die Massen. Das ἦν ἐκβάλλων hätte Lc selber nicht gebildet, ebenso klingt nach der Quelle ἐγένετο δὲ, gen. abs., ἐλάλησεν ὁ κωφός. Mt hat etwas Aehnliches schon 9 32 f. berichtet: ... προςήνεγκαν αὐτῷ ἄνθρωπον κωφὸν δαιμονιζόμενον. (33) καὶ ἐκβληθέντος τοῦ δαιμονίου ἐλάλησεν ὁ κωφός· καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι. Um eine einfache Wiederholung zu vermeiden, fügt er 12 22 einen neuen Zug ein: der Kranke ist stumm und blind: τότε προςηνέχθη αὐτῷ δαιμονιζόμενος τυφλὸς καὶ κωφός· καὶ ἐθεράπευσεν αὐτὸν, ὥστε τὸν κωφὸν λαλεῖν καὶ βλέπειν. (23) καὶ ἐξίσταντο πάντες οἱ ὄχλοι. Bei Lc ist der Dämon stumm; da dieser dem Menschen, in den er einfährt, seinen Willen und seine Art aufzwingt, ist auch der Mann stumm (resp. taubstumm, was die Lateiner zum Teil ausdrücklich sagen) und gewinnt die Sprache erst, als der Dämon ihn verlassen hat. Mt hat in 12 wie 9 sich nicht um das Wesen des Dämons, sondern nur um den Kranken bekümmert, mit ἐθεράπευσεν diese Besessenheit als Krankheit anerkannt, durch die Subjektsbezeichnung im Konsekutivsatze (bloss τὸν κωφόν!) noch verraten, dass die Blindheit erst nachträglich eingedrungen ist. Wenn D und einige Lateiner bei Lc einen Text vertreten, aus dem Blass für die rec. rom. des Lc folgenden Wortlaut zurechtbringt: ταῦτα δὲ εἰπόντος αὐτοῦ, προςφέρεται αὐτῷ δαιμονιζόμενος κωφός, καὶ ἐκβαλόντος αὐτοῦ τὸ κωφὸν δαιμόνιον, πάντες ἐθαύμαζον, so werden wir vielmehr diese Variante aus dem Einfluss des Mt-Textes und dem Streben nach Verknüpfung mit dem Vorhergehenden erklären, wobei der echte Lc-Text, bei den verschiedenen Zeugen in verschiedenen Graden, nachwirkte. Ganz unmöglich ist es, mit J. Weiss aus D blos das ἐκβαλόντος αὐτοῦ anzunehmen, wofür τοῦ δαιμον. ἐξελθόντος eine Erleichterung (?) sein soll; hinter dem ἦν ἐκβάλλων ist das ἐξελθόντος so wohl angebracht, wie ein ἐκβαλόντος hinter προςφέρεται αὐτῷ. Das Staunen der Massen gelangt bei Mt immer zu einem bestimmten Ausdruck; 9 33 in der Rede „Niemals ist so etwas in Israel vorgekommen“, hier sprechen sie: Ist dieser etwa der Sohn Davids? Das ist eine Ausmalung dessen, was für die Quelle und Lc schon in ἐθαύμασαν lag; es schien dem Mt aber besonders passend, weil er dahinter ein gerade entgegengesetztes Urteil schieben musste. 9 34 sprechen nämlich die Pharisäer: „Durch den Obersten der Teufel treibt er die Teufel aus“, 12 24 sagen sie, als sie es hören: „Dieser treibt die Dämonen nicht anders aus als durch Beelzebul, den Obersten der Dämonen.“

Der Vorwurf lautet bei Lc und Mc ziemlich ebenso; doch hat Mc die Geschichte aus ihrem Zusammenhang mit der von Jesus vollzogenen Heilung eines Dämonischen gelöst und sie unter dem Gesichts-

punkte der sachlichen Verwandtschaft neben die Mitteilung 3 21 gestellt, wonach die Verwandten Jesu der Meinung waren, er sei von Sinnen. Da fährt Mc fort: καὶ οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες ἔλεγον. Seine Feder ist in dieser detaillierten Angabe unverkennbar; es genügt ihm nicht, die grundsätzlichen Gegner Jesu, die Pharisäer, als Ausstreuer solcher Verleumdung zu nennen; es müssen die Autoritäten in Fragen der Religion sein, die „Theologen", die ihr Urteil fällen, und unter ihnen wieder die angesehensten, von Jerusalem gekommene: dadurch wird die Anklage für Jesu Wirksamkeit so gefährlich, dadurch aber auch sein Sieg um so glänzender, wenn er solchen Grössen den Mund zu stopfen vermag. Lc verzichtet auf Pharisäer und Schriftgelehrte; für ihn ist es immer mehr Israel, das Volk, das seinen Heiland so schmählich verkennt, als einzelne Parteien oder Klassen in Israel, die bekämpft werden sollen, darum bei ihm: τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν εἶπον. Einige aus den ὄχλοι, die es nicht bei dem ratlosen Staunen beliessen, sondern ein Urteil, eine Erklärung wagten, sprachen: ἐν Βεελζ.! Bei Joh 10 20 ist aus dem τινές ein πολλοί geworden, allerdings treten diesen Vielen dort 21 ἄλλοι gegenüber, die sagen, solche Worte seien nicht die eines Dämonischen, während Lc in einem wohl erst von ihm gebildeten Verse 16 „Andre" nennt, die versucherisch ein Zeichen vom Himmel von ihm erbaten. Gewiss enthält das πειράζοντες eine scharfe Verurteilung auch dieser zweiten Gruppe; im voraus wird das Prädikat γενεὰ πονηρά, das Jesus 29 den Zeichenforderern erteilt, gerechtfertigt, indem ihr Verlangen auf eine Linie mit den Vorschlägen des Teufels 4 1—13 gerückt wird. Trotzdem kann die Forderung eines Zeichens vom Himmel her (vgl. Joh 2 18 6 30) nimmermehr als schlimmer erscheinen, wie die Verleumdung 15. Ein gläubiger Sinn ist es freilich nicht, der jenes Begehren äussert, aber auch nicht eine in der Verwerfung fertige Ueberzeugung; sondern ein Standpunkt kommt darin zum Wort, für den Teufelaustreibungen als Beweis für den Besitz göttlicher Kräfte nicht ausreichen, für den der Himmel die einzige Stätte ist, von der das Himmlische als solches sich unverkennbar manifestieren kann. Diese damals weit verbreitete Auffassung (vgl. die Geschichten von Jesu Taufe und Verklärung!) möchte Lc wenigstens in ihrer Wendung gegen Christus zurückweisen: zu ihrer Widerlegung schienen ihm die folgenden Worte Jesu, vor allem 20—22 höchst geeignet, während 29—32 eigentlich keine Widerlegung sondern nur Tadel und Drohung entgegenhalten, und 33—36 schwer zu diesem Thema in Beziehung zu setzen sind s. S. 103 f. Nach Lc ist Jesu Herrschaft über die Dämonen gerade ein Zeichen ersten Ranges, sicherer als alles ἐξ οὐρανοῦ — denn ἐκ τοῦ οὐρανοῦ kann ja auch der Satan 10 18 blitzartig herabstürzen —, so dass

nur die Verblendung noch Höheres fordern kann: damit erhält der Satz 16 bei Lc wirklichen Wert; nach der gewöhnlichen Erklärung, er solle die beiden grossen Reden 14—26 und 29—36 zu einem Ganzen verbinden, wäre er mehr störend als nützlich. Natürlich hat ihn Lc blos unter dem Eindruck der Zeichenforderungsperikope eingefügt.

In der Formulierung der Beelzebulanklage rührt jedenfalls von Mt her das οὗτος im Gegensatz zu dem οὗτος der halbgläubigen Menge 23, ebenso die Steigerung des ἐκβάλλει zu οὐκ ἐκβ. εἰ μή. Die Abweichungen in der Wortstellung sind gleichgültig. Nach Allen gestehen die Lästerer zu, Jesus ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια, nach Allen bestimmen sie dies aber als geschehend ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων. Mt und Lc fügen noch den Eigennamen Βεε(λ)ζεβούλ bei, Mt inkorrekt zwischen τῷ und ἄρχ., Lc richtig zwischen ἐν und τῷ; Mc hat den Eigennamen nur darum weggelassen, weil er ihn unmittelbar vorher erwähnt hatte: bei ihm ist nämlich die Anklage zweigliedrig (beidemal durch ὅτι recitat. eingeführt); 1. Βεελζ. ἔχει, 2. er treibt durch diesen Dämonenfürsten die Dämonen aus. Ueber den Schimpfnamen Βεελζ. s. zu Mt 10 25 S. 47. Gemeint ist, wie hier das Attribut ergiebt, der Satan, der bei Joh öfters „Fürst der (dieser) Welt“ heisst, das Oberhaupt der gottfeindlichen Mächte. Ueber die Bedeutung des ἐν bei Βεελζ. ist viel gestritten worden. Alle möglichen Uebersetzungen: mit, im Bunde mit, in Gemeinschaft mit, mit Hülfe, im Namen, in Kraft, durch, in, hat man vorgeschlagen. Die Bündnisvorstellung kann Lc doch kaum gehabt haben, wenn er 20 ἐν δακτύλῳ θεοῦ dem ἐν Βεελζ. 19 gegenüberstellt, noch weniger Mc, wenn er das Βεελζ. ἔχει voraufschickt — oder soll Jesus Beelzebul etwa als Bundesgenossen „haben“? Für uns besteht kein Grund, die nächstliegende instrumentale Bedeutung von ἐν hier aufzugeben; unabsichtlich, aber zutreffend vertauschen z. B. Chrys. und Cyrill das ἐν mit διά c. gen. Der Dämonenfürst ist das Mittel, durch das Jesus angeblich seine Austreibungen vollbringt. Dies Mittel steht ihm aber nicht zu Gebote, weil sich der Teufel aus eigennützigen Motiven in Jesu Gewalt begeben hätte (J. Weiss), sondern weil er Jesum in Besitz genommen hat, so dass Jesus Beelzebuls Pläne mit Beelzebuls Kräften ausführen muss. Das Βεελζ. ἔχει des Mc, wonach Jesus selber als krankhaft besessen erscheint, ist nicht etwas Andres, was neben der Anklage „ἐν Β. ἐκβάλλει“ Platz hätte (J. Weiss), sondern, mindestens nach Mc, die Voraussetzung für die Glaubwürdigkeit der Anklage; und auch Mt und Lc werden in der „Anklage“ einfach das gefunden haben, was Mt 10 25 knapper ausspricht: sie haben Jesum Beelzebul genannt. Auf das so interessante Gebiet der spätjüdischen Dämonologie dürfen wir uns hier leider nicht weit hinauswagen, aber schon das von den Synoptikern ge-

lieferte Material stellt doch Folgendes ausser Zweifel: Eine Masse von Geistern, unsichtbaren Wesen, bevölkert die Welt; ein grosser Teil von ihnen, πνεύματα πονηρά oder ἀκάθαρτα, auch einfach δαιμόνια genannt, steht unter der Obergewalt Satans (Beelzebuls). Sie befördern das Böse nach allen Kräften, verführen die Menschen zur Sünde und täuschen sie. Insbesondere aber schrieb man ihrer Wirkung diejenigen Krankheiten zu, die die geistige Kraft des Kranken zerstörten oder, wie Taubstummheit, keine normale Entwicklung derselben gestatteten. Gewisse Erscheinungen bei Nervenkranken begünstigten die Vorstellung, dass solch ein Dämon in den Erkrankten plötzlich eingezogen sei und seine Person an die Stelle von dessen Persönlichkeit gerückt habe. Wie man nun von jemand sagt, er hat die Wassersucht, oder Philo in Flacc. 6 μανίαν οἱ ἔχοντες, so reden die Evangelien von δαιμόνια ἔχειν, neben δαιμονίζεσθαι und ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ εἶναι z. B. Mc 1 24 D Act 19 13 Mc 5 2, und speziell πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας Lc 13 11, τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα Mc 5 15. Wurde solch ein Kranker normal, so hiess es, der Dämon ist aus ihm herausgegangen (ἐξῆλθεν vgl. Mc 7 29 f.), verhalf ihm jemand zur Heilung, so hatte der den Dämon herausgetrieben (ἐξέβαλεν); die Terminologie ist in den Evangelien schon ganz ausgebildet. So gut aber jemand die Legion oder (Lc 11 26 8 2) acht und sieben Dämonen haben kann, so gut kann Jesus den Beelzebul selber haben, natürlich mit entsprechend furchtbareren Wirkungen. Und wie wir Lc 11 14 beobachten, dass ἔχων δαιμόνιον κωφόν und κωφός ineinander übergehen, so ist es gleichgültig, ob man sagt: Jesus hat Beelzebul, oder: er ist Beelzebul; an eine Menschwerdung Satans hat darum noch niemand geglaubt, aber den Menschen Jesus sollte er sich zum willenlosen Werkzeug ergriffen haben, so dass Jesu Thaten Beelzebuls Thaten wären: nur aus rhetorischen Gründen (weil doch darüber verhandelt wurde: Ἰησοῦς ἐκβάλλει δαιμόνια) formulierte man ἐν B. ἐκβάλλει Ἰησοῦς statt Βεελζ. ἐκβάλλει ἐν Ἰησοῦ, wie ja Jesus denn auch gleich bei Mc 23 und bei Mt 26 davon redet, dass nach den Verleumdern σατανᾶς σατανᾶν ἐκβάλλει. Die Frage, ob die Pharisäer Jesu die Entschuldigung krankhafter Besessenheit zugebilligt haben würden, darf gar nicht erhoben werden, weil erst modernes Empfinden darin eine Entschuldigung erblickt; eine den Zeitvorstellungen entsprechende Antwort fände sie in Lc 11 26. Die Anklage also, gegen die Jesus mehrere Gleichnissprüche richtet, setzt voraus, dass er der schlimmste Dämonische ist, den es je gegeben, schlimmer als der Täufer, bei dem man sich mit δαιμόνιον ἔχει Mt 11 18 begnügte; während die Andern ein πνεῦμα πονηρόν resp. ἀκάθαρτον oder mehrere haben mochten, hat Jesus in sich den Fürsten der bösen Geister; Joh 8 48—52 10 20 δαιμόνιον ἔχει gehören einer andern Urteilsreihe an. Dass Jesus Dämonen austreibt,

leugnen sonach seine Feinde keineswegs — eine für seine Geschichte sehr wichtige, unangreifbare Thatsache — sie behaupten aber, es sei der Dämonenfürst selber, der diese Kraftleistung in ihm vollbringe. Der Zusatz der Acta Pilati „γόης ἐστί“ ist keine vorzügliche Ergänzung des Kontextes (Resch), sondern vermindert den Ernst des Kampfes.

Ins Gesicht hat man den Vorwurf ihm nicht geschleudert; dass er bald davon erfuhr, wundert uns nicht. So fragt denn Mc auch weiter gar nicht nach einer Vermittlung, sondern bringt die Auseinandersetzung zwischen Jesus und seinen gelehrten Anklägern dadurch zustande, dass Jesus sie heranruft und zu ihnen redet. Ueber προςκαλεῖσθαι bei Mc s. S. 55; ganz wie hier als Vorbereitung auf ein ἔλεγεν αὐτοῖς steht es 7 14 8 34; ausdrücklich bemerkt Mc, diesmal habe Jesus ἐν παραβολαῖς gesprochen vgl. 4 2 12 1. Auch bei Mt und Lc wendet sich Jesus direkt an die Verleumder (εἶπεν αὐτοῖς), aber weder über die Form der Rede noch über die Veranstaltung, durch die Jesus seine Ankläger vor sich gefordert hat, wird etwas gesagt, statt dessen betont, wie er in voller Vertrautheit mit ihren Plänen das Wort ergriffen habe: εἰδὼς δὲ τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν (Mt 25), „da er aber ihre Gedanken kannte, sprach er zu ihnen“; εἰδώς (auch hier wie z. B. Mc 12 28 frühe mit ἰδών verwechselt) = wohlbekannt mit etwas, vgl. Mc 12 24 μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τ. θεοῦ; ἐνθυμήσεις nicht Intriguen, auch nicht sophistische, wider einander streitende (!) Gedanken (Nsg.), sondern wie das von Lc dafür gesetzte διανοήματα sensu medio. Lc unterscheidet durch αὐτὸς δὲ . . . (εἶπεν αὐτοῖς) wie 28 schärfer die Worte Jesu von den vorher 15f. mitgeteilten; zu dem εἰδώς etc. steht es nicht etwa in Beziehung, als sollte das Gedankenlesen Jesu als Sondereigenschaft zugeschrieben werden. Die einzig natürliche Erklärung für das εἰδώς scheint mir die zu sein, dass Jesus ein Wort, das man nicht zu ihm gesagt hat, doch kennt, während die Pharisäer Mt 24 blos ἀκούσαντες εἶπον; das εἶπον 24 kann nicht zu einem Flüstern und Murmeln oder gar blos Denken = 9 3f. (Hier.) verflüchtigt werden; es geht auch nicht an, mit Calvin die Sache so zu drehen, dass, während die Uebrigen nur die Worte hörten, Jesus durch den h. Geist wusste, quo animo detraherent, was B. Weiss dahin steigert: Jesus habe erkannt, dass sie an jenen widersinnigen Vorwurf selber nicht glaubten — womit man den Pharisäern ebenso Unrecht thut wie Jesu, der dann unehrlich verführe, indem er doch die Miene annimmt, als wolle er sie von der Unhaltbarkeit ihres Standpunktes überzeugen —; sondern nach der Quelle hat Jesus mit der Verleumdung, die bestimmt war, hinter seinem Rücken die Massen zu durchlaufen, durch seine höheren Geisteskräfte alsbald erfahren und sie in vollster Oeffentlichkeit mit den Verleumdern erörtert. Bei Lc passt diese Erklärung weniger gut;

hinter 16 müsste man sein Wissen eigentlich auf πειράζοντες, also ihre verführerische Absicht beziehen; aber diese Inkonvenienz bestätigt nur, dass 16 unglücklich von Lc zwischen die Stücke aus seiner Vorlage 15 und 17 eingerückt worden ist.

Den „Gleichnissen“ schickt gerade nur Mc noch wieder eine rhetorische Frage vorauf, die eindrücklich das Thema der Gleichnisse formuliert: „Wie kann Satan den Satan austreiben?“ Das ist nicht eine argumentatio ex concesso (van K.), sondern soll lebhaft wie Mt 12 34 πῶς δύνασθε ἀγαθὰ λαλεῖν πονηροὶ ὄντες die absolute Unmöglichkeit betonen, dass σατανᾶς σατανᾶν ἐκβάλλει. Trotzdem Mc 26 wie 4 15 ὁ σατανᾶς schreibt, halte ich das Fehlen des Artikels hier 23 nicht für Grund genug, um mit Wzs. zu übersetzen: „ein Satan einen Satan“ und mit H. E. G. Paulus und de Wette zu erklären: ein Satan treibt den andern aus. Bei Substantiven wie τυφλὸς τυφλόν Lc 6 39, σίδηρος σίδηρον Prov 27 17, οἶκος ἐπὶ οἶκον Lc 11 17 ist jene Fassung allerdings die einzig mögliche, ein Blinder einen andern, ein Haus auf das andre u. s. w., aber bei Personen, die nur einmal existieren, — und eine Mehrheit von Satanen wird doch niemand an einer Stelle des N. T. glaublich finden —, geht solche Teilung nicht an: σατανᾶς und σατανᾶν bezeichnen das Gleiche, ebenso wie Mt 26 ὁ σατανᾶς und τὸν σατανᾶν; und Mc hat nur das Acumen der bitteren Frage drastischer durch diese Ausdrucksform hervortreten lassen, als wenn er ähnlich wie 26 schriebe: ὁ σατανᾶς ἑαυτόν. Er führt aber schon hier die Anklage ad absurdum, indem er fragt: Wie ist es möglich, dass Satan — den nennt Ihr doch, genau genommen, als den ἐκβάλλων — den Satan — Ihr sagt zwar τὰ δαιμόνια, aber bei der Identität der Interessen, die zwischen den δαιμόνια und ihrem ἄρχων besteht, setze ich kurz dafür ein: σατανᾶν — austreibt: glaubt Ihr an solche Selbstverneinung? Den Unsinn solcher Annahme macht ein Doppelgleichnis klar 24f., das 26 auf den vorliegenden Fall angewendet wird. „Sowohl wenn ein Reich gegen sich selbst gespalten wird, kann jenes Reich nicht Bestand haben, 25 als auch wenn ein Haus gegen sich selbst gespalten wird, wird jenes Haus nicht bestehen, 26 als auch wenn der Satan sich wider sich erhoben hat und gespalten worden ist, kann er nicht bestehen, sondern hat ein Ende.“ Trotz der Vorliebe des Mc für das kopulative καί möchte ich für 24—26 die korrelative Fassung mit Bleek bevorzugen; vielleicht ist nur 26 das καὶ einfach anknüpfend: „und“. Doch ist das noch unerheblicher, als wenn Mt und Lc statt des ἐὰν c. conj. ein Part. μερισθεῖσα setzen oder wenn Mt 25 26 für ἐφ' ἑαυτήν des Mc und Lc καθ' ἑαυτῆς schreibt; 26 kehrt doch auch er zu ἐφ' ἑαυτόν zurück. Jesus setzt den Fall, dass ein Reich zerteilt wird, d. h.

gespalten (Chrys. ersetzt es einmal: ἐὰν σχισθῇ) wider sich selber, Lc hat 17 18 das ihm so geläufige διαμερισθῆναι. Die Zerstückelung (I Cor 1 13) des Reiches ist eine von ihm gegen seine eigne Existenz gerichtete Aktion; eine Vermischung zweier Bilder braucht nicht angenommen zu werden, sondern die Konstruktion ist wie Lc 12 52 f. ἔσονται πέντε ἐν ἑνὶ οἴκῳ διαμεμερισμένοι, τρεῖς ἐπὶ δυσὶν καὶ δύο ἐπὶ τρισὶν διαμερισθήσονται, wo bei der weiteren Ausführung auch der Dativ ἐπὶ πατρί den Akkusativen ἐπὶ μητέρα u. s. w. Platz macht. Tritt bei einem Königreich dieser Fall ein, meint Mc, so kann jenes Königreich (zu dem umständlichen ἡ βασ. ἐκείνη vgl. Lc 12 37 43 45 47) nicht Stand halten; σταθῆναι 25 26 durch στῆναι ersetzt, während Mt gerade im zweiten und dritten Falle σταθήσεται (vgl. Lc 18) setzt: ein Unterschied der Bedeutung ist nicht vorhanden; die Handschriften schwanken da vielfach, z. B. Dt 19 15 B στήσεται πᾶν ῥῆμα, A F und II Cor 13 1 σταθήσεται. Also ist es genau das Gleiche, was Mc 25 von einer οἰκία wie von dem Reich 24 unter gleicher Voraussetzung aussagt; der Monotonie wird durch eine kleine Aenderung in der Wortstellung und den Ersatz des kräftigen οὐ δύναται durch οὐ δυνήσεται (Fut. wie Lc 6 39 14 31) vorgebeugt. Mt und Lc reden nicht von „einem Reich“, sondern beginnen mit πᾶσα βασιλεία, was demnach in der Quelle gestanden haben dürfte, obwohl dem Gleichnisstil das blosse βασιλεία des Mc besser entspricht. Beide nennen auch beim Reich als Folge der Selbstzerstückelung ἐρημοῦται, es wird verwüstet: eine Variante, die wir gern als das Ursprüngliche acceptieren, weil die Erfahrung der zahlreichen Bürgerkriege jener Zeiten dies ἐρημοῦται glänzend bestätigt, während das οὐ δύναται σταθῆναι durch die Geschichte des römischen Reichs auf lange hin widerlegt scheinen konnte. Mt fährt dann fort: καὶ πᾶσα πόλις ἢ οἰκία μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς οὐ σταθήσεται. Das ist eine Verkürzung von Mc 25, doch wird durch den Zusatz πόλις ἢ eine Dreiheit von Beispielen zuwege gebracht. Hltzm. schreibt die Erwähnung der Stadt auf die Rechnung des Mt; mit Recht, aber nicht weil „man eher vom Hause und Reich des Satans als von seiner Stadt spricht“, sondern weil die πόλις hier zwischen βασιλεία und οἰκία, dem grössten und dem kleinsten straff einheitlich angelegten Organismus im Grunde störend wirkt; das monarchische Regiment eignet der Stadt viel zu wenig. Statt des zweiten Gliedes bietet Lc 17b die Worte καὶ οἶκος ἐπὶ οἶκον πίπτει. Die Syrer und Griechen — die von Blass bevorzugte Lesart πεσεῖται wird schon ein Resultat dieser Auslegung sein — und noch Pisc., Grot., Beng., Meyer, de Wette machen hieraus einen Parallelsatz zu dem von der βασιλεία, indem sie πίπτει wie ἐρημοῦται gleichsam als Nachsatz fassen, und οἶκος ἐπὶ οἶκον durch

Ergänzung eines διαμερισθείς oder ἐγερθείς zu einem Vordersatz erweitern, wenn ein Haus wider sich gespalten wird, fällt es. Allein diese Ergänzung kommt nur dem Leser, der den Text von Mc und Mt vor Augen hat, in den Sinn, statt ἐπὶ οἶκον müsste ἐφ' ἑαυτὸν dastehen; οἶκος ἐπὶ οἶκον ist nach λίθος ἐπὶ λίθον Mt 24 2, λύπην ἐπὶ λύπην Phil 2 27 (s. oben S. 220) zu verstehen und gehört eng zum Verbum, ein Haus fällt auf, über das andre (nicht: hinter dem andern). So schon die alten Lateiner, LUTHER, ERASM.; die „Verwüstung" wird bei Lc ausgemalt. B. WEISS findet hier den ursprünglicheren Text; dann wäre bei Mc (und Mt, wenn wir dessen πόλις ignorieren) durch Missverständnis ein vorzüglich geeignetes Paar von Gleichnisbildern entstanden, während bei Lc die breite Ausmalung der Zerstörung des Reichs frappiert, insbesondere die einfallenden Häuser als Folgen eines Bürgerkrieges in einem Königreich nicht gleich einleuchten, und das πίπτει gewählt erscheint in Antithese zu dem σταθήσεται 18. Wenn Lc bei „Haus" in der „Quelle" an ein Gebäude dachte, war der Satz allerdings schlecht brauchbar, und wir verstehen, warum er durch eine kleine Aenderung ihn anderweitig verwertete; Mc Mt und jedenfalls auch Jesus dachten an Haus als „Familie", und deren Heranziehung war ebenso geschickt wie die eines grossen Königreichs. Die Anwendung der beiden Gleichnisse vollzieht Mt 26 umständlicher als Mc 26 und Lc 18ᵃ; daraus aber, dass Mc ein Stück von Mt 26 schon 23ᵇ vorausgenommen hat und Lc 18ᵇ etwas diesem Stück Aehnliches nachträgt, schliesst man, dass es die älteste Form der Ueberlieferung ist, die bei Mt vorliegt: καὶ εἰ ὁ σατανᾶς τὸν σατανᾶν ἐκβάλλει, ἐφ' ἑαυτὸν ἐμερίσθη· πῶς οὖν σταθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ; den Wert des πᾶσα vor βασιλεία (und vor πόλις ἢ οἰκία) in Mt 25 lernen wir hier kennen; nicht ein Gleichnis, sondern ein Schlussverfahren wird uns vorgeführt. Das über jedes Reich Gesagte leidet keine Ausnahme, und wenn nun, wie ich Eure Anklage formulieren darf (s. oben S. 220) der Satan den Satan austreibt, so ist er gegen sich selbst gespalten worden, d. h. der 25ᵇ behandelte Fall ist bei ihm eingetreten: wie wird alsdann sein Reich bestehen? = und auch auf sein Reich muss das ἐρημοῦται und οὐ σταθήσεται (πῶς = Mc 3 23!) Anwendung finden. Gemeint hat das Gleiche Lc 18, nur dass er sofort die Voraussetzung formuliert: εἰ δὲ καὶ ὁ σατανᾶς ἐφ' ἑαυτὸν διεμερίσθη, durch das auch den Rückblick auf πᾶσα erzwingend: Meine These 17ᵇ muss in ihren Folgen: Ruin, jämmerlicher Verfall, auch für Satans Reich wahr bleiben. Dass diese Art von διαμερισμός beim Satan aber vorliegt, falls die Ankläger Recht haben, zeigt der elliptische Satz 18: (Von διεμερίσθη darf ich sprechen), weil Ihr sagt, dass ich durch B. die Dämonen austreibe. Etwas wirklich Eigen-

artiges hat gegenüber von Mt und Lc nur Mc, der ein neues Verbum einführt (bem. auch εἰ statt ἐὰν 24 25) εἰ ὁ σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτόν (hebr. קום על ψ 3 2 ἐπανίσταντο oder ἐπανέστησαν ἐπ' ἐμέ); er hat sich erhoben wider sich selbst, viel anschaulicher als (δι) ἐμερίσθη der Andern, das als καὶ ἐμερίσθη bei Mc nachträglich doch auch unterkommt. Dann kann er nicht bestehen, sondern hat sein Ende. τέλος ἔχειν (vgl. Lc 22 37 Hbr 7 3), offenbar von Mc hinzugefügt, um über die blossen Negationen hinauszureichen, vgl. Assumpt. Mos. 10 1: tunc zabulus finem habebit und Testam. Dan 6: συντελεσθήσεται ἡ βασιλεία τοῦ ἐχθροῦ. Die letzte Stelle interessiert auch deshalb, weil sie wie Mt Lc von einem Reich des Teufels weiss. Mc lässt nichts derart merken; was sinkt, was zu Ende ist, soll gerade der Satan selber sein, nicht blos sein Reich. Das ergiebt einen strafferen Zusammenhang zwischen Anklage und Verteidigung; und nur bei Mc kann der Abschnitt 24—26 als Doppelgleichnis bezeichnet werden, indem etwas von βασιλεία und οἰκία Geltendes als auch für σατανᾶς zutreffend behauptet wird; Lc und Mt stellen blos eine allgemeine Regel auf und fordern deren Anwendung für einen speziellen Fall, weshalb ihnen auch an dem ἐμερίσθη bei Satan so viel gelegen ist. Ihr Einfluss hat sehr früh (D, ℵ, Lateiner) bei Mc eine Textänderung bewirkt, das ἐμερίσθη ist durch Umstellung des καί (D sogar μεμέρισται ἐφ' ἑαυτόν) zum Nachsatz geschlagen worden, so Tisch., aber die Motive der Emendation liegen da zu deutlich auf der Hand.

Zu warnen ist hier noch vor einer irrealen Fassung der Verba ἀνέστη, ἐμερίσθη und den daraus gezogenen Folgerungen. So umschreibt Hier. den Schluss: deberet iam mundi venire consummatio, und Chrys. klügelt aus der Lächerlichkeit dieses τέλος ἔχει noch eine weitere heraus: wäre Satan vernichtet, wie könnte er dann noch, was Ihr ihm doch zuschreibt, Teufel austreiben! Durch solche Reflexionen beeinträchtigt man nur das Acumen der Rede, in der Jesus den Satz der Gegner einfach als Thatsache behandelt, mit Benutzung des Präteritums, weil die Beweise für das ἐκβάλλει ja in der Vergangenheit liegen, und ihnen die dann unabweisliche Folgerung vorstellt, damit sie versuchen sich damit abzufinden. Ob für Jesus das τέλος ἔχει Mc 26 so irreal ist wie das σατανᾶς σατ. ἐκβάλλει 23, deutet er durch nichts an; das Urteil der Nichtwirklichkeit fällt er nicht, die Verleumder mögen, wenn sie können, es fällen.

Eine Allegorisierung von Reich, Stadt und Haus wird durch das πᾶσα bei Mt und Lc schlechthin ausgeschlossen; trotzdem weiss z. B. Hilar. von dem Königreich Israel und der Stadt Jerusalem und ihrem durch Absplitterungen und Teilungen verursachten Untergang zu han-

deln; geschichtliche Kenntnisse dürfen aber nicht für die Verständlichkeit eines Gleichnisses erfordert werden. Das ist denn auch nicht der Fall, bei Mc so wenig wie bei Mt Lc; das tertium comp. ist in den drei Fällen: Wenn das, was nur als Einheit existieren kann, in eine Vielheit einander bekämpfender Partikeln zerfällt, so ist es verloren. Von der Monarchie, von der Familie bestreitet das niemand, wagt Ihr es, fragt Jesus, vom Satan zu bestreiten?

Dass Jesu Beweisführung die Schriftgelehrten nicht sogleich überzeugt hat, wollen wir ihnen nicht ganz übel anrechnen. Schon Hier. fühlt einen Mangel, indem er Jesum fortfahren lässt: Wenn Ihr aber meint, dass die Dämonen nur ausfahren, um die Menschen zu täuschen, was sagt Ihr dann zu der Fülle von körperlichen Heilungen, die ich vollzogen habe? Auch Calvin ist unbefangen genug, um von dieser Widerlegung anzuerkennen, sie scheine parum solida. Gelegentliche Teufelaustreibungen lasse der Teufel gewiss als Kriegslist durch seine Kreaturen üben; bei Jesu Exorcismen sei nur die definitive und absolute Austreibung das Charakteristische, und das ergebe einen wirklichen διαμερισμός; ähnlich sagt Meyer, Jesus trieb die Exorcisation als konstantes Geschäft, van K., sie war bei ihm zusammen mit Segnen und Wohlthun das Tagewerk. De Wette traut einer teuflischen Klugheit mit Recht es zu, dass Satan sich etwa Christi zu allerhand Treulosigkeiten gegen die Seinigen in „höherem" Interesse bedient hätte, erreicht aber den Ausweg: Jesus habe, ihre Unklarheit bemerkend, die Pharisäer nur aus dem Prinzip des Guten zu bestreiten ausreichend befunden! B. Weiss nennt die gegen die Evidenz des Beweises Mc 3 erhobenen Einwände „völlig grundlos"; denn Jesus fasse im Unterschied von der populären Vorstellung die Dämonen als Organe der einen satanischen Macht, die in ihnen für ihren einheitlichen widergöttlichen Zweck wirksam sei. Da aber die in dieser Debatte von Jesus zu belehrenden Hörer die populäre Vorstellung sicher mit den ersten Lesern der Evangelien teilten, war der Beweis für sie eben nicht evident; für uns bedarf es überhaupt gar keines Beweises in dieser Sache! Und wer, wie Jesus mit seinen Zeitgenossen, an vom Satan gesandte Messiasse und Propheten glaubte, war für den der Glaube an vom Satan inspirierte Exorcisten unerschwinglich? Falls aber Jesus nicht das ἐκβάλλειν an sich, sondern sein ἐκβάλλειν als eine Revolution gegen Satan fasste, war dies doch niemals imstande, auf Ungläubige Eindruck zu machen, zumal Jesus nur das „Dass", in keiner Weise das „Wie" seiner Austreibung von Dämonen erörtert!

Wir werden demnach die Stringenz der Argumentation nicht behaupten, noch weniger freilich De Wette zugeben, dass Jesus für

die Pharisäer auch eine mangelhafte Beweisführung noch gut genug befunden hätte; Gleichnisse können überhaupt immer nur die Unwahrscheinlichkeit eines Satzes, nie seine Unmöglichkeit demonstrieren. Jesus hat offenbar seine Verteidigungsrede von der Voraussetzung aus gehalten, dass man nur durch Gott oder göttliche Kräfte Teufel austreiben kann; an das Goëtentum und seine Erfolge auf diesem Gebiete hat er gerade nicht gedacht; solange man die Heilungen solcher Schwindelexorcisten ernst nimmt — noch ein CALVIN thut es! —, muss man ehrlicherweise eingestehen, dass jeder Goët Worte wie Mc 3 24—26, mit demselben logischen Recht wie Jesus, zu seinen Gunsten verwerten dürfte.

Ungefähr dasselbe gilt von dem weiteren parabolischen Spruch, der zu dieser Sache gesprochen worden sein soll, nach Mc unmittelbar anschliessend an das vorige Doppelgleichnis, nach Mt Lc durch zwei Verse, die nachher behandelt werden sollen, davon getrennt. Er lautet bei Mc 27: „Allein es kann niemand in das Haus des Starken eintreten und seine Geräte plündern, wenn er nicht zuvor den Starken gebunden hat, um dann sein Haus zu plündern.“ Mit ἀλλά — falls dies echt ist — leitet Mc einen neuen Einwand gegen die These der Schriftgelehrten ein, die doppelte Negation ist bei ihm häufig wie 5 37 6 5; sachlich enthält Mt 29 ἤ πῶς δύναταί τις nichts Andres; auch im Folgenden weicht Mt nur in der Wortstellung ein wenig von Mc ab, begnügt sich das erste Mal mit dem Simplex ἁρπάσαι — nachher auch bei ihm: διαρπάσει — und bietet für εἰςελθών des Mc das bequemere εἰςελθεῖν καί, was mir allerdings eher als die von Mc emendierte Textform erscheinen will. Der Starke d. h. mit gewaltiger Körperkraft Ausgestattete ist eine feste Figur wie der Hausherr, der Dieb Mt 24 43 oder der unsaubre Geist Mt 12 43, darum mit Artikel; der Eintritt in sein Haus, den er Freunden wohl bequem macht, ist hier nur als Vorbedingung für eine Plünderung erwähnt, die sich auf τὰ σκεύη αὐτοῦ erstreckt. Wenn von einem Hause die Rede war und gleich darauf von σκεύη, denkt man an Geräte, Hausrat (VAN K. „alles, was nicht niet- und nagelfest ist“); spezieller könnten Waffen gemeint sein, s. I Mcc 3 3 12, natürlich auch Werkzeuge; doch scheint der Räuber nach b, wo das Objekt von διαρπάσει lautet: τὴν οἰκίαν αὐτοῦ, es nicht nur auf eine Abteilung der Güter in dem überfallenen Hause abgesehen zu haben, mag immerhin das Pathos, mit dem hier z. B. B. WEISS „durch und durch berauben“, NSG. „durchweg ausrauben“ übersetzen, ungerechtfertigt sein, vgl. Zach 14 2 Dan 2 5 3 96 Θ. Also niemand erreicht das Ziel, ἐὰν μὴ πρῶτον (genauer wäre πρότερον, doch vgl. Rm 15 24 II Thess 2 3 Lc 14 28 31 und —

gegenüber καὶ τότε — Mt 5 24 7 5 8 21) τὸν ἰσχυρὸν δήσῃ. δέω in Fesseln schlagen wie Mt 14 3 Judd 16 5 ff. καὶ τότε hebraisierend angefügt, διαρπάσει logisches Futurum gegenüber dem notwendig vorhergehenden δήσῃ. Ob dies δήσῃ vor oder nach dem Eintritt in das Haus stattfindend vorzustellen ist, erfahren wir nicht.

Hier konnten sich die Väter das Allegorisieren natürlich nicht versagen. Der Starke (ὁ καθ' ἡμῶν ἰσχυρός sagt HIPPOL. in Dan. IV 33) ist schon bei TERT., HIPPOL., ORIG. der Teufel, sein Haus die Welt (HIER. weist auf I Joh 5 19, wonach ὁ κόσμος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται), seine Geräte sind die sündigen Menschen oder (so CHRYS.) nicht blos die Dämonen, sondern auch die Menschen; der ihn bindet, ist Christus — ORIG. hat hier die Freiheit zu notieren, dass es der Teufel ähnlich mache, erst binde er den frommen und starken λογισμὸς τοῦ νοός und beraube dann den Menschen völlig —; das Binden ist die, Apc 20 geschilderte, Fesselung im Tartarus. Doch vgl. auch Jud 6 und aus anderem Gesichtspunkt Lc 13 16 ἣν ἔδησεν ὁ σατανᾶς.

Den Streit dogmatischer Interessen darum, ob diese Bindung und Plünderung blos geweissagt werde (CHRYS.) oder bereits vollzogen sei (TERT.), würden wir im Notfall durch Verteilung des Rechts an beide Parteien entscheiden dürfen. Mc und Mt haben von den Bedenken des CHRYS. sicher noch nichts geahnt, die „Plünderung" ist für sie eben vollzogene Thatsache, aus der sie weitere Schlüsse ziehen. Unter dieser Plünderung verstehen sie die Austreibung von Dämonen durch Jesus, unter dem Starken den Satan = Beelzebul der vorigen Verse; ob sie auch für Haus und Geräte schon eine feste Deutung besessen haben, ist minder sicher; Mt mag nach 25 26 an die οἰκία = Satansreich denken, beide bei τὰ σκεύη αὐτοῦ an die Dämonen. Eine Anspielung auf die Versuchungsgeschichte findet noch B. WEISS unverkennbar; ich gestehe davon gar nichts wahrzunehmen: die Situationen sind grundverschieden, dort ist Jesus der Angegriffene, der sich erfolgreich wehrt, hier der Angreifer, der dem Teufel seinen Besitz entreisst; und weder die Pharisäer noch die Evangelisten, geschweige Jesus würden aus der Versuchungsgeschichte eine Fesselung Satans herausgelesen haben. Der Gedankenzusammenhang bei Mc (und ähnlich bei Mt) ist nun klar der: So fest mein „Nicht Satan treibt hier aus" durch 24—26 begründet worden ist, so fest steht auch das: „Satan selber wird von den Austreibungen betroffen"; denn diese Plünderung seines Besitztums, die ich mit meinen Exorcismen übe, ist nur möglich, wenn er in Fesseln geschlagen, von mir zuvor des Gebrauchs seiner Kräfte beraubt worden ist.

Das ist kein Gleichnis, sondern eine Schlussfolgerung in allegorisierender Form. Der Verdacht, dass erst die Ueberlieferung diese

Gestalt geschaffen hat, wächst aber durch den Blick auf den Text Lc 11 21 f. Lc hat mit Mc-Mt fast nichts gemein als die Person des ἰσχυρός und die Situation im Ganzen. Er stellt zwei Fälle einfach nebeneinander: 21 Wenn der Starke in voller Rüstung (καθωπλισμένος wie Jer 26 (46) 9 Λίβυες καθωπλισμένοι ὅπλοις II Mcc 4 40 15 11) sein Gehöft bewacht (αὐλή kann zwar Palast sein, z. B. Epict. I 10 3 f., aber ein Palast pflegt nicht vom Besitzer selber bewacht zu werden, also hier αὐλή = οἰκία Mc Mt, nur die Scheunen, vgl. Lc 12 17 ff., und dergleichen mit umfassend), so ist sein Besitztum (= 12 44), das er im Gehöft bewahrt, in Frieden, in tuto, ausser Gefahr, vgl. Sir 41 1 Test. Napht. 6. 22 „Wenn dagegen ein Stärkerer als er darüber kommt und ihn besiegt, so nimmt der seine Rüstung weg, auf die er vertraute, und verteilt seine Beute.“ Zu ἐπάν (parallel ὅταν) vgl. 11 34 S. 104; ἰσχυρότερος αὐτοῦ ist von t. rec. mit Artikel versehen worden, um „den Stärkeren“ von 3 16 zu kennzeichnen; durch Fortlassung des αὐτοῦ hat D (von Blass acceptiert) diesen vielleicht als Stärkeren κατ' ἐξοχήν, den Stärksten bezeichnen wollen. ἐπελθὼν νικήσῃ erinnert an Mc εἰσελθὼν διαρπάσαι. ἐπέρχεσθαι ἐπί τινα kann ein wohlwollendes Ueberkommen 1 35 bedeuten, meist ein feindliches wie 21 35 26, Clem. Hom. II 33 vgl. auch ἐπιβαίνειν Prov 21 22. Das Unvermutete (Beng.) liegt nicht notwendig in dem Ausdruck; zu dem absoluten Gebrauch vgl. Prov 27 12: πανοῦργος κακῶν ἐπερχομένων ἀπεκρύβη. Statt ἐπελθὼν νικήσῃ αὐτόν mit D, Blass das blosse ἐπέλθῃ für lucanisch zu halten, möchte ich widerraten; das νικᾶν hat wohl ein Leser getilgt, dem die Besiegung Satans eben noch nicht vollendet schien, vgl. wie van K. betont: „Satans Macht war gebrochen, aber ihm nicht ganz genommen; noch weniger er selber vernichtet, blos gebunden“! τὴν πανοπλίαν αὐτοῦ nicht blos Harnisch (Luther), sondern die gesamte Ausrüstung, Panzer und Waffen, auf die καθωπλ. 21 ging, vgl. IV Mcc 3 12 A τὰς πανοπλίας καθωπλίσαντο. αἴρειν fortnehmen = 6 29 f. I Mcc 4 30; ἐφ' ᾗ ἐπεποίθει (Blass nach D πέποιθεν, doch nur stilistische Korrektur wegen αἴρει und διαδίδωσι); die er für unüberwindlich gehalten, vgl. ψ 48 7 Prov 21 22 — aus welchem Grunde, weiss Plumm.: weil sie so wirksam gewesen war. καὶ τὰ σκῦλα αὐτοῦ διαδίδωσι, αὐτοῦ natürlich wie bei πανοπλίαν auf den Starken zu beziehen, weggelassen von einigen Lateinern (und Blass!) zur Erleichterung; gemeint sind die bei ihm erbeuteten Stücke, nicht das ehedem von ihm Zusammengeraubte, vgl. Jes 53 12 τῶν ἰσχυρῶν μεριεῖ σκῦλα, Ps. Sal. 5 3 οὐ λήψεταί τις σκῦλα παρὰ ἀνδρὸς δυνατοῦ. διαδίδωσι ist = μεριεῖ (חלק Gen 49 27 ADF διαδιδόναι, Exod 15 9 μερίζειν), mit dem διαρπάσει Mc Mt hat es (gegen Hltzm.) nichts zu thun, dem entspricht ja αἴρει, es malt die unbeschränkte Freiheit der

Verfügung über den Besitz des Starken aus; an wen die Verteilung stattfindet, ist dabei gleichgiltig.

Hier ist die Bezugnahme auf das Bild Jes 49 24 f. wohl unleugbar, wenn man auch streitet, ob eine solche besser Jesu als dem Lc zugeschrieben wird. B. und J. WEISS sind der Meinung, bei Lc sei der Tenor der Quelle im grossen und ganzen treuer erhalten als bei Mc, namentlich bemerkt B. WEISS in der Gleichnishülle bei Lc keine Spur von Allegorie. Daran ist richtig, dass Lc in seiner geschmackvollen Art ein Bild zeichnet, wie es im damaligen Leben wirklich oft vorkam, mit der Objektivität der Töne, die die frommen Exegeten später zu schmerzlichen Deklamationen über die Friedlosigkeit der ἐν εἰρήνῃ befindlichen Güter des Starken nötigte. Aber sollte nicht dem Lc bei ὁ ἰσχυρός ebenso wie dem Mc und Mt der Teufel, gerade bei dem ἰσχυρότερος ihm Jesus vorschweben und der aus Jes 53 (!) übernommene Zug vom Verteilen der Beutestücke nicht ein Beweis für Deutung auf den Messias sein? Ich gehe nicht soweit mit CYRILL dies διαδοῦναι als das Verteilen der götzendienerischen Menschen an die Apostel-Evangelisten zu betrachten; aber dass nicht unabsichtlich πανοπλία und σκῦλα geschieden werden, von jener die Wegnahme, von dieser die Verteilung ausgesagt wird, glaube ich doch, und die zweimalige Betonung der „Rüstung“ 21 22 bleibt auffallend. Lc dürfte die Dämonenscharen als die πανοπλία Satans angesehen haben, gar nicht übel als die Wächter über Satans Besitz. So lange der Starke (Satan) sie hat, bleibt sein „Gut“ unangetastet; nimmt sie ihm aber ein Stärkerer, so hat er sein Gut verloren, die spöttische Frage πῶς σταθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ darf wiederholt werden. Auch das ἐφ' ᾗ ἐπεποίθει bekommt nun erst wirklichen Wert: die Dämonen verjagen heisst dem Satan sein „Vertrauen“ zerstören, ihm den Boden unter den Füssen wegziehen, den 18 proklamierten διαμερισμὸς τοῦ σατανᾶ ἐφ' ἑαυτόν vornehmen. So ergänzt der Spruch bei Lc in der gleichen Weise wie bei Mc und Mt den voraufgehenden Protest gegen die Beelzebulanklage; eine kleine Allegorie zeigt die Unentbehrlichkeit der Dämonen für Satan und erweist damit einen erfolgreichen Angriff auf die Dämonen als die Zerstörung von Satans Reich. Und nun fühlen wir auch, wie Lc sich die Ueberlegenheit des Exorcisten Christus über andere Teufelaustreiber vorstellt; es ist die πανοπλία, die Christus wegnimmt, es sind die Dämonen, die er vertreibt, während Andre blos in einzelnen Fällen Erfolge erzielen: in der Theorie eine wohlbefriedigende Erklärung, der nur leider die Wirklichkeit nicht entspricht. Indess hinter 20 können 21 f. nur so verstanden werden, und Lc 20 belehrt uns, dass auch von den Gedanken Jesu das Verständnis des Lc nicht weit entfernt liegt.

Freilich kann das Wort vom Starken auch in der Form des Lc nicht für tadellos überliefert gelten. Man hat früh bemerkt, dass der „Stärkere“, der bei Mc Mt ganz verschwunden ist, bei Lc nur in eine Ecke gedrückt erscheint, wo ein blosses τις die gleichen Dienste leisten würde. Ursprünglich wird der Gegensatz zwischen dem Starken und dem Stärkeren der Hauptpunkt in unserm Spruch gewesen sein. Wenn ein Starker, gegen den Jahre lang niemand etwas unternommen hat, besiegt und ausgeraubt daliegt, so weiss man, dass es ein Stärkerer war, der über ihn gekommen ist; ebenso solltet Ihr schliessen, dass wenn Satan, der Uebermächtige, jetzt in seinen Kriegern von mir allerwärts verjagt wird, ich mächtiger bin als er. Aus einem — ganz korrekten — Gleichnis dieser Art können die Texte von Mc Mt und Lc unter dem Einfluss allegorisierender Neigung rasch erwachsen sein; solch ein Gleichnis wird echt heissen müssen, schon weil es so weit hinter den jetzigen Formen zurückliegt; und ohne dies Bewusstsein, der „Stärkere“ gegenüber dem ganzen Teufelsreich zu sein, gleichviel wie weit wir die messianischen Ideen hinzunehmen, hätte Jesus sein Werk niemals angetreten.

Aber bei Mt und Lc folgt unser „Gleichnis“ auf zwei interessante Sätze, die Mc in seinem Exzerpt auslässt (wie nachher die Stücke Mt 30 43—45), die in der Quelle aber sicher schon diesen Platz gehabt haben, da sie bei Mt und Lc fast gleich lauten, und von denen der zweite beinahe den Schlüssel zu Jesu Stellung in der Exorcismensache liefert, auch für die Bestimmung des Inhalts seines Selbstbewusstseins höchst wichtig ist. Wir müssen die Verse Mt 27 f. = Lc 19 f., obwohl sie nicht gleichnisartig sind, hier um des Zusammenhangs willen mit besprechen.

„Und wenn (statt καὶ εἰ setzt Lc εἰ δέ, vgl. Mt 26 = Lc 18) ich durch Beelzebul die Dämonen (Blass streicht τὰ δαιμόνια Lc 19 nach einigen Lateinern; die Konformation nach dem Nachsatze, wo das Objekt fehlt, ist aber offenkundig) austreibe, durch wen treiben Eure Leute aus? Darum werden sie Eure Richter sein. Wenn aber durch Gottes Geist (statt ἐν πνεύματι θεοῦ hat Lc ἐν δακτύλῳ θεοῦ, nach Exod 8 19 wie Lc 1 66 71 74 plastischer malend) ich die Dämonen austreibe, so ist also das Reich Gottes zu Euch gekommen!“ In Mt 27a greift Jesus nochmals auf den Vorwurf der Pharisäer zurück, ohne durch die Form des Bedingungssatzes über Realität oder Irrealität etwas anzudeuten; 27b ist ἐν τίνι = durch wen, nicht etwa durch was (Judd 16 5ff.), als ob unter den Streitenden etwas andres als Gott oder Beelzebul in Frage kommen könnte, οἱ υἱοὶ ὑμῶν Gegensatz zu ἐγώ. Gemeint sind nicht die Apostel als aus dem jüdischen Volk hervorgegangen und laut Lc 10 17 als Teufelbanner erprobt (Hilar., Chrys., Cyrill), — denn von deren

Leistungen urteilte kein Pharisäer günstiger als von denen ihres Meisters — auch nicht jüdische Exorcisten oder die Apostel (HIER. und noch STUART), sondern, wie schon TERT. und CALVIN sahen, Juden, deren Exorcistenthätigkeit von den Pharisäern als gut und gottbegnadet anerkannt wurde; sie heissen „Söhne" der Pharisäer nicht gerade als Lehrlinge aus deren Schulen (VAN K.), sondern als zu ihnen Gehörige (s. S. 181 zu υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος), Einige unter den ὑμεῖς. Hat Jesus so gesprochen, so hat er sich als „Sohn" eines Andern gefühlt; doch ist vielleicht der Ausdruck erst in der Ueberlieferung im Gegensatz zum υἱὸς τοῦ θεοῦ gebildet worden. Das ἐκβάλλειν streitet auch Jesus ihnen nicht ab; wenn er nur (wie z. B. NSG. zu Mt 45 annimmt) scheinbare Heilungen jüdischer Exorcisten kännte, so wäre die Argumentation 27 grundsophistisch; sie hat ehrlichen Sinn nur, wenn ihm ihr ἐκβάλλειν und die Gleichheit des instrumentum ejiciendi bei ihnen und ihm ausser Zweifel war, d. h. wenn er ein Austreiben von Teufeln immer nur durch Gott bewirkt glaubte. Bezüglich ihrer Exorcisten (s. über solche Act 19 13 Iren. II 6 2), die unter feierlicher Anrufung Gottes Dämonen bannten, geben die Pharisäer eben einfach zu: sie thun das ἐν θεῷ; nur wegen der Gleichheit des Verfahrens kann Jesus verlangen, dass sie entweder auch ihm das ἐν θεῷ zuerkennen oder fortan jenen ein ἐν Βεελζεβούλ anheften sollten. Weil die aber selber aus Erfahrung wissen, dass man den Dämonen nur ἐν θεῷ etwas anhaben kann, διὰ τοῦτο αὐτοὶ (vgl. Lc 11 17 Mt 5 4 6, hier unentbehrlich als Gegensatz zu ὑμῶν) κριταὶ ἔσονται ὑμῶν, trotz Lc 11 31 32 nicht etwa am jüngsten Tage (was unter Anrufung von Worten wie Mt 19 28 allenfalls bei den „Aposteln" annehmbar wäre), sondern jetzt, das Futur logisch, sachlich gleich ἐδικαιώθη Mt 11 19. „Sie werden Eure Richter sein" ist feierlicher als: sie werden Euch richten; und gemeint ist, verdammen, der Lästerung schuldig befinden müssen, übrigens nicht Weissagung, als wäre Jesus des Beifalls aller jüdischen Exorcisten gewiss, sondern indirekt ist ihr Thun eine Verurteilung der schändlichen Ankläger.

Daran fügt Mt 28, indem er durch 27 als erwiesen annimmt, Jesus treibe ebenfalls wie jene Juden durch Gott Teufel aus, den Spruch, der wie ein himmlisches Gegenbild zu dem herben κριταὶ ἔσονται ὑμῶν klingt: wenn durch Gottes Geist — natürlich liegt der Hauptton auf θεοῦ, ein πνεῦμα ist auch Beelzebul — ich (ἐγώ schwerlich auch nur bei Lc zu streichen, und keinenfalls lästig, wo Jesus eben sich und sein ἐκβάλλειν zu verteidigen hatte) die Dämonen austreibe, so ist also — ἄρα führt eine notwendige Folgerung aus dem Vordersatz ein, vgl. Mt 7 20 — das Reich Gottes (durch die unregelmässige Stellung wird das

Subjekt besonders hervorgehoben!) zu Euch, an Euch gelangt. φθάνειν im späteren Griechisch abgeschliffen zu „kommen, hingelangen", vgl. Dan 4 17 19 7 13 Θ ἔφθασεν gegen LXX ἤγγισε und παρῆν, und Test. Napht. 6 von einem Kahn: ἔφθασεν ἐπὶ τὴν γῆν; ἐφ' ὑμᾶς minder betont; es soll den Angeredeten ins Gewissen rufen, dass sie vielmehr Ursache zu tiefstem Dank hätten, statt zu schmutziger Verleumdung, sonst hätte das blosse πάρεστι ἡ βασ. τ. θεοῦ genügt, vgl. Lc 10 9 mit 10 11. Für die Erkenntnis des Begriffs „Reich Gottes" ist der logische Zusammenhang von 28a und b von Wert: Die Austreibung der Dämonen setzt die Ankunft des Gottesreichs voraus oder ist ein unzweideutiges Merkzeichen seines Daseins: wo die Dämonen vertrieben werden, wo Satans Reich zerstört wird, muss doch wohl Gottes Reich zur Stelle sein. Chrys. (ähnlich Calvin) verschiebt in etwas den Zielpunkt unsers Spruches, wenn er den Folgesatz einfach paraphrasiert: ἄρα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ παραγέγονεν; aber er fühlt doch weit mehr, was Jesus wollte, als z. B. Cyrill, der von einer in Christo als dem Ersten stattfindenden Bereicherung der menschlichen Natur um die gottgemässe βασιλεία redet, und auch als B. Weiss, nach dessen Erklärung „in dem Masse, als die Herrschaft der teuflischen Mächte auf Erden vernichtet, der Gottesherrschaft Bahn gemacht und so das Gottesreich thatsächlich verwirklicht wird". Mt 28 lässt aber weder an ein gewisses Mass, noch an ein Bahnmachen denken, sondern so absolut und ohne Klauseln wie das ἐγὼ ἐκβάλλω gilt, muss das ἔφθασεν ἡ βασ. gelten. Auch vor jedem Missverständnis bei den Hörern muss solch ein Wort gesichert gewesen sein. Dies war es nur, wenn Jesus damit dasselbe meinte, was die Pharisäer verstanden, also Gottes Reich als den Idealzustand der Endzeit, wo Gott seinem Volk alle Verheissungen erfüllt und mit dem Satan Sünde, Elend und Tod auf immer vertilgt hat. Aber während die Pharisäer diesen Idealzustand für zukünftig hielten und höchstens flehentlich ersehnten, erklärt Jesus hier ihn als schon gegenwärtig auf Grund des Zerfallens von Satans Reich; und wenn sie nun an ein Kommen des Reiches Gottes ohne den Messias als Bringer nicht glauben konnten, so zwingt er sie allerdings, ihn als diesen Messias anzuerkennen. Direkt proklamiert er sich als solchen nicht; je stärker aber das ἐγώ in 28a betont wird, um so wahrscheinlicher wird man eine Art von Messiasbewusstsein bei dem Redenden annehmen.

Ausser dogmatischen Sorgen, die gerade den nicht zu jeder willkürlichen „Vergeistigung" des Himmelreichsbegriffs bereiten Exegeten dies ἔφθασεν schuf, hat der Kontext, in dem Mt 28 sich findet, oder seine traditionelle Verbindung mit 27 ein unbefangenes Verständnis schwer behindert. Schon Chrys. nennt 27 und 28 den zweiten Gegenbeweis

gegen die Beelzebulanklage; in Wahrheit ist ein Satz wie 28 hinter 27 unerträglich, und kann nie im Zusammenhang mit solch einer Frage wie 27 gesprochen worden sein. 27 beruft sich Jesus auf das Gewissen jüdischer Exorcisten, die niemandem als Gottes Geiste die Kraft zur Dämonenaustreibung zuschreiben werden, 28 soll sein Besitz dieser Kraft ein Beweis für seine „Messianität" sein! Unglücklicher konnte er diese und das Dasein der „Gottesherrschaft" doch gar nicht vertreten als unmittelbar nachdem er gleiche Kräfte in Anderen ausdrücklich konstatiert hatte; da ein qualitativer Unterschied zwischen seinem Austreiben und dem fremder Exorcisten nirgends angedeutet wird — eine feine Ironie, mit der Jesus seine Dämonenaustreibungen denen der jüdischen Exorcisten nur gleichzustellen scheine (B. WEISS), kann ich nicht wahrnehmen; läge sie vor, so hätte Jesus zugleich eine hervorragende Sophistik angewendet —, musste man aus den Thaten der υἱοὶ ὑμῶν 27 bezüglich des Gottesreichs das Gleiche folgern wie aus denen des ἐγώ 28; da er dies bei den Exorcisten 27 nicht einmal selber thun konnte, hatte er den Schluss 28 von vornherein lächerlich gemacht. Um so besser passt 28 zu 29 und zwar in der Form des Mt wie in der lucanischen: Wie ein Starker erst gebunden resp. von dem Stärkeren besiegt worden sein muss, ehe sein Besitz an Andre verteilt werden kann, so muss das Reich Gottes zu Euch gekommen sein, wenn Jesus unter Euch nach seinem Belieben mit allen Handlangern Satans schaltet. Das ἐὰν μὴ πρῶτον macht nun auch das Präteritum ἔφθασεν in seiner Nachdrücklichkeit erst recht klar, andrerseits werden ἐπελθών Lc 22 und εἰςελθεῖν Mt 29 nicht ohne Rückbeziehung auf ἔφθασεν geschrieben worden sein. Ob Mt 28 und 29 von jeher zu einander gehörten, ist allerdings eine andre Frage; wenn aus dem Streben der „Quelle", alle auf die Teufelaustreibung bezüglichen Worte Jesu aus Anlass der Beelzebulanklage zusammenzustellen, solche Ungeschicklichkeiten, wie die Placierung von Mt 27 zwischen 26 und 28, entsprangen, können auch geschickte Verbindungen wie 28 mit 29 doch künstlich geschaffen worden sein. 28 braucht 29 nicht als Begründung, und 29 nicht 28 als Anwendung, sie sagen, jeder für sich betrachtet, ziemlich das Gleiche; aber jeder von ihnen (wie übrigens auch 27) erweckt Vertrauen zu seiner Echtheit: gewiss hat Jesus über ein Thema wie die Teufelaustreibung sich öfter geäussert und verschiedene Gesichtspunkte vertreten.

Den Abschluss dieser Rede, die bei Mc mit dem Spruch vom Starken endet, bildet bei Mt vorläufig 30: „Wer nicht mit mir ist, ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, zerstreut." Genau so lautet Lc 11 23; indess während Mt mit einem gerade hinter 30 blos durch Künstelei zu rechtfertigenden διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν die Sprüche über die Unver-

gebbarkeit einer Lästerung des h. Geistes anknüpft, fügt Lc, allerdings ohne Verbindungspartikel, das „Gleichnis“ von der Rückkehr des ausgetriebenen Dämons an, das Mt an den Schluss der Strafrede über das zeichensüchtige Geschlecht 12 43—45 verschoben hat. Der zweigliedrige Spruch Mt 30 Lc 23 ist ja höchst durchsichtig, wird auch trotz des Gegensatzes zu Mt 9 40 ὃς οὐκ ἔστιν καθ' ἡμῶν, ὑπὲρ ἡμῶν ἐστίν wie dieser Vers auf Jesus zurückgehen; aber was soll ein Wort, das in Bezug auf die Stellung zu Jesus nur ein Entweder—Oder offen lässt (entweder ihn unterstützen, mit ihm arbeiten, oder ihn befeinden, sein Werk zerstören helfen) innerhalb dieser Rede an längst entschiedene Gegner? Die Alten bezogen mit Vorliebe (so HIER., CHRYS., CYRILL) den „Zerstreuer“ auf den Teufel, dessen Werke von den Werken Christi so grundverschieden seien, dass die Annahme irgend einer Bundesgenossenschaft zwischen ihnen, wie die Anklage der Juden sie voraussetze, mehr als abenteuerlich wäre; Andre wie BENG., SCHLEIERM. wenden es gegen die jüdischen Exorcisten, die im Grunde auch Jesu entgegenwirkten; GROT. glaubt wieder an ein jüdisches Sprichwort, das Jesus auf den vorliegenden Fall anwende: Wenn schon in jedem Bürgerzwist es unmöglich ist, neutral zu bleiben, wie viel mehr muss ich dann, der ich doch wahrlich dem Satan keine Freundlichkeit erweise, sein Feind heissen (ähnlich DE WETTE). Ich dächte, Mt deutete durch 31 τοῖς ἀνθρώποις genugsam an, dass er das ὁ μὴ ὢν u. s. w. 30 auf die Menschen bezieht, die Jesus zu der Rede 25 ff. veranlasst haben; 32 macht zwar wohl gewiss, dass der Kontext hier nicht in Ordnung ist, aber 33—35 wiederholen in andrer Form den Gedanken von 30; nur die Persönlichkeit des Redenden, das μετ' ἐμοῦ und κατ' ἐμοῦ, tritt da zurück, und diese Pointe darf durch keine sprichwörtliche Fassung dem Wort 30 entzogen werden; es hat überhaupt keinen Sinn als allgemeine Wahrheit für jedermann, sondern blos Gott oder ein Mensch mit den Ansprüchen Jesu konnte sagen: wer nicht mit mir sammelt, ist ein Zerstreuer. Da es aber den Pharisäern schwerlich betrübend war, von Jesus als seine Widersacher, als Zerstreuer des von ihm Gesammelten bezeichnet zu werden, steht das Wort bei Mt offenbar an üblem Platze. Ein engerer Zusammenschluss mit 29 ist nicht durchführbar; in der „Quelle“ hat aber doch 30 schon hinter 29 gestanden. Dahin kann er nur gelangt sein in Verbindung mit den parabolischen Versen, die bei Lc 24 ff. gleich dahinter stehen und deren Einstellung in eine Rede über Teufelaustreibungen wir ohne weiteres begreifen. „Wenn ein unreiner Geist von einem Menschen ausgeht, durchzieht er wasserlose Strecken nach einer Ruhestätte suchend. Und da er sie nicht findet, sagt er: Ich will zurückkehren in mein Haus, von wo ich weggegangen bin. 25 Und beim Kommen findet er es gekehrt und

geschmückt. 26 Dann geht er hin und nimmt noch sieben andre Geister, die schlimmer als er sind, und sie ziehen ein und wohnen dort, und es wird das Ende jenes Menschen ärger als der Anfang.“ Gemeint ist mit τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα dasselbe wie vorher mit δαιμόνιον; die Verschiedenheit des Ausdrucks lässt vermuten, dass hier ein Stück aus einer andern Rede geboten wird. Das ἐξελθεῖν des „unsauberen Geistes“ ist natürlich als durch Austreibung erzwungen zu denken, vgl. Lc 8 2 ἀφ' ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξεληλύθει; seltsam ist es mit PLUMM. dies darum zu bestreiten, weil der Dämon nachher noch von seinem Hause rede. διέρχεται δι' ἀνύδρων τόπων (BLASS macht einen Text διὰ τῶν ἀνύδρων ζητοῦν τόπον zurecht); der Geist wird wie ein wandernder Mensch vorgestellt, auch mit den Ansprüchen eines solchen; wasserlose Orte = Wüstenei (Prov 9 12), die man sich von Dämonen bevölkert dachte, vgl. Bar 4 35 Apc 18 2 Jes 13 21 Tob 8 3 t. lat. Er geht dahin, wo er als Dämon von Rechtswegen hingehört: die Reflexion darauf, dass dort keine Menschen wohnen (BENG.), dürfte den Evangelisten fern liegen. ἀνάπαυσις = Ruheplatz (מָנוֹחַ); er sucht sich eine neue Wohnung; zu ἀναπαύεσθαι = „wohnen“ in solchem Falle vgl. Jes 11 2. Aber er ist verwöhnt durch den weit angenehmeren (vgl. Prov 21 19) Aufenthalt in einem Menschen, er findet nichts und beschliesst sonach, es mit einer Rückkehr zu versuchen. Die Periodisierung καὶ μὴ εὑρίσκον λέγει wird von Lc herrühren; das steifere καὶ οὐχ εὑρίσκει (scil. ἀνάπαυσιν) τότε λέγει hat Mt aus der Quelle beibehalten. Der kleine Monolog wie Lc 12 45 s. S. 150, das Fut. = Lc 12 18; ob ὑποστρέψω (Lc) oder ἐπιστρέψω (Mt) ursprünglich ist, und ob es vor oder hinter εἰς τὸν οἶκόν μου stand, bleibt ungewiss; eher scheint auch da Lc geglättet zu haben. Für die behagliche Breite des Stils in diesen Bildreden ist das ὅθεν ἐξῆλθον charakteristisch; ganz überflüssig ist es indess nicht, da sonst der Hörer vielleicht nicht wusste, an welches Haus er denken sollte. Ein besonderer Dünkel, den der Dämon hier zeige, als ob es in seiner Gewalt liege, zu kommen oder zu gehen (BENG.), sollte gewiss nicht markiert werden. καὶ ἐλθὸν εὑρίσκει (s. Lc 12 37 43 S. 149) ergänze: das Haus, σεσαρωμένον καὶ κεκοσμημένον; Mt hat an erster Stelle noch σχολάζοντα, das Lc fortgelassen haben dürfte, weil er dies Verb nur von Personen zu brauchen gewöhnt war. „Leer stehend“, vacua, ist die Bedeutung bei Mt; wir haben kein Recht zu dekretieren, von wem oder für wen es leer ist; einige Parallelen wie καθέδρα σχολάζουσα und τόπος σχολ. (= unbesetzt) sind längst beigebracht. σαρόω heisst mit Besen kehren = Lc 15 8 Herm. Sim. IX 10 2f., wie es zum Zweck gründlicher Reinigung geschieht; κεκοσμημένον höchstens = schmuck hergerichtet, ohne dass ein Fragen, womit geschmückt, am Platze wäre: κοσμεῖν kann einfach „in Ordnung bringen, zurecht-

machen" heissen wie Mt 25 7 κ. τὰς λαμπάδας; Sir 29 26 κόσμησον τράπεζαν. Bis heute streiten die Exegeten darüber, ob dem Dämon, der doch Gestank und Schmutz liebt, die Sauberkeit des Hauses anziehend oder ärgerlich gewesen ist; im ersteren Fall erklären sich das die biedersten dadurch, dass er nun eine rechte Masse zum Zerstören vor sich gehabt habe. Selbstverständlich will der Text mit den drei (oder zwei) Prädikaten nur das im Gegensatz zur Oede draussen Einladende des alten Hauses malen, indem er ganz naiv dem Dämon menschliche Empfindungen zuschreibt. τότε πορεύεται καὶ παραλαμβάνει, hebraisierend πορεύεσθαι καί, meist dafür in den Evangelien πορευθείς; παραλαμβ. mitnehmen = Lc 9 10 28; Mt wird, vgl. 18 16, zur Verdeutlichung μεθ' ἑαυτοῦ beigefügt haben. ἑπτὰ ἕτερα πνεύματα πονηρότερα ἑαυτοῦ, Lc scheint, obwohl die Zeugen schwanken, nachdrucksvoll die Zahl ἑπτά ans Ende gerückt, nach BLASS auch ἕτερα mit ἄλλα vertauscht zu haben. καὶ εἰσελθόντα κατοικεῖ ἐκεῖ und sie, d. h. der führende „Geist" mit den sieben Genossen, treten ein in das eben geschilderte wohnliche Haus und wohnen darin, so wie früher der eine unreine Geist es allein bewohnt hatte; καὶ γίνεται; in hebraisierendem Stil das letzte Resultat: τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου (d. h. des Mt 43 = Lc 24 genannten Menschen, vgl. Jac 1 7) χείρονα τῶν πρώτων. τὰ ἔσχατα und τὰ πρῶτα wie Job 8 7 23 8 (42 12 τὰ ἔσχατα und τὰ ἔμπροσθεν); Sir 41 3 (vgl. 30 1) hält πρότερα und ἔσχατα auseinander; II Pt 2 20 ist von unserm Spruch abhängig. Bei τὰ πρῶτα denke man an den Zustand des Menschen vor der Ausfahrt des unreinen Geistes, bei τὰ ἔσχατα an sein Befinden nach dem Einzug der Dämonenschar; ob diese unüberwindlich in dem Hause bleibt oder ob auch da Gott noch Macht besitzt, eine zweite Auskehrung vorzunehmen (VAN K.), ist eine dem Text sicher fremde Erwägung: Mt schliesst eine Heilung ausdrücklich aus. Veranlassung für den Dämon, sieben Genossen heranzuholen, ist weniger der Wunsch, dass sie wie die Nachbarn Lc 15 6 9 seine Freude am Zerstörungswerk teilen sollen (PLUMM.), als die Fürsorge, die gegen einen erneuten Austreibungsversuch besser gerüstet sein möchte. Also sagt DE WETTE ganz richtig, er holt sie sich zur Hilfe; der Einwand von B. WEISS, er müsste in diesem Fall sich ja vielmehr stärkere aussuchen, zieht nicht, da unter den bösen Geistern selbstverständlich die Gefährlichkeit (d. h. Stärke) in gleichem Verhältnis mit der Bosheit wächst; das Interesse, das B. WEISS jenem Dämon unterschiebt, er wolle jenen für die dämonische Einwirkung so empfänglichen (?) Menschen nun auch ganz und gar in die Gewalt des Bösen bringen, ist eingebildet; nach dem Text wünscht er einfach für sich eine behagliche und gesicherte Wohnung. Die Siebenzahl (s. dazu NESTLE, Philol. sacr. S. 24 f.) soll die Vielheit der

beim zweiten Mal einziehenden Dämonen konkret gegenüber der Einzahl des ersten bösen Gastes ausdrücken (so schon APOLLINARIS); weder die Siebenheit noch die durch Addition entstehende Ogdoas hat eine geheime Bedeutung, etwa als Sinnbild der Vollkommenheit (ORIG.) oder um uns zu belehren, dass es acht Kapitalsünden giebt (BENG.), und dass entsprechend der Zahl der Kräfte des h. Geistes Jes 11 auch die Laster im Teufel siebenfältig sind (HIER.). Das Dämonentum kommt bei einem zweiten Eindringen verstärkt nach Zahl wie nach Schlimmheit zum Menschen, eben darum ist das traurige Resultat so einleuchtend.

Das Verständnis unsrer Verse hat dadurch lange gelitten, dass man sich so schwer entschloss, alles in ihnen wörtlich zu nehmen; selbst B. WEISS redet von „allegorisierender Darstellung" zu Mt 44 und deutet z. B. die Sauberkeit des Hauses auf einen Zustand der Sündhaftigkeit, der dem Dämon den Eingang leicht und lieb macht. Das ist um nichts besser, als wenn BLEEK darin die Gesundheit der Seele veranschaulicht sieht; von beidem ist nicht die Rede, sondern der Mensch, den jener Dämon als sein Haus betrachtet, befindet sich in einem dessen Gelüste nach erneuter Besitzergreifung aufs höchste steigernden Zustande. Diesen Zustand sittlich zu qualifizieren müssen wir uns hüten, weil der Dämonenglaube, der jene Vorstellungen erzeugt hat, Ethisches und Physisches unlösbar vermischt; ein zeitweiliges Aufhören, ein um so schlimmeres Wiedereintreten der Besessenheit lernen wir kennen, nicht verschiedene Stufen in der „Hingabe an die Sünde". Der Mensch erscheint passiv, guter Empfang, den er dem unreinen Geist bereitet, wird nicht erwähnt; nur was er von seiten der Dämonenschaft erleidet, nicht wie er sich ihr gegenüber verhält, zeigt die Rede, deren Spitze offenbar dahin geht, uns zu überzeugen, dass ein ausgetriebener Teufel, wenn er überhaupt zurückkehrt, zu viel schlimmerem Treiben zurückkehrt. Durch das „Wenn" habe ich angedeutet, dass Jesus keinenfalls hier eine für alle Fälle von Teufelaustreibung zutreffende Regel beschreiben will; wenn jedesmal ein ausgetriebener Dämon mit vielen böseren Genossen wiederkehrte, wäre das Exorcisieren das schädlichste Gewerbe, und den Spruch, der die Austreibung der Dämonen mit dem Kommen von Gottes Reich in notwendigen Zusammenhang bringt Mt 28, hätte Jesus mit 43—45 unbarmherzig verhöhnt. Solche Selbstverspottung ist bei ihm undenkbar; also ist das εὑρίσκει 44 konditional gemeint; wenn jener Dämon sein ehemaliges Haus leer und einladend vorfindet, kehrt er mit mächtigem Tross zurück, und richtet nun erst das grösste Unheil an.

Mt fasst diese Erfahrungsthatsache als erste Hälfte eines Gleichnisses, dessen zweiter Teil 45 lautet: οὕτως ἔσται καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πο-

νηρᾷ. Jesus weissagt wie 12 40 13 40 49 24 37 39, vgl. besonders 11 22 Τύρῳ ... ἀνεκτότερον ἔσται ... ἢ ὑμῖν. Betroffen von der prophetischen Drohung sind seine ungläubigen Zeitgenossen; ihr Name wird mit Absicht entsprechend 12 39 γενεὰ πονηρά und 12 41 f. ἡ γενεὰ αὕτη gebildet. Mt versteht also 43—45 so: Wie ein Dämonischer, der nach zeitweiliger Befreiung von seinem Plagegeist diesem wiederum anheimfällt, nun ihm unrettbar preisgegeben ist, so wird auch diesem Geschlecht, wenn es nicht Busse thut und das Wort der Weisheit nicht hören will (41 f!), keine Hilfe mehr widerfahren. Für die Alten, Orig., Apoll., Chrys. wie Hilar., Hier., Op. imperf., die „dieses Geschlecht" mit „Volk Israel" gleichsetzten, ergab sich bei ihrer Methode der willkommene Stoff, aus den Worten Mt 43—45 einen Abriss der Geschichte Israels auszuklügeln: Die Gesetzgebung bewirkt das erste Verschwinden des Teufels, der findet dann bei den trocknen Heiden keine Ruhe, weil Gottes Ratschluss auch ihnen das Heil bestimmt hat, so wendet er sich zu den Juden, die er durch die Worte der Erkenntnis Gottes wie durch geistliche Besen gereinigt antrifft, die aber nun Gottesmörder, eine Synagoge des Satans werden müssen u. dgl. Leider bringt auch Plumm. 1896 fertig, als primäre Anwendung der Parabel diese zu verkündigen: Der Götzendienst sei wohl aus Israel ausgetrieben worden, aber als Buchstabendienst mit Heuchelei und Fanatismus zurückgekehrt — und wirklich werden uns die schlimmeren Geister vorgezählt!

Solche Geschmacklosigkeiten hat Mt nicht verschuldet; höchstens legt er uns nahe, auch „dieses Geschlecht" als besessen vom Dämon, befreit, wieder aufgesucht und mit hundertfacher Kraft in Besitz genommen, uns vorzustellen. Doch muss es alle Stufen dieser Entwicklung, die mit der Gesetzgebung Mose's so wenig wie mit der Deportation nach Babylon zu thun haben, unter den Augen Jesu, in seiner Gegenwart durchlaufen haben; zukünftig ist sogar die letzte Stufe, die Rettungslosigkeit, nur insofern, als die tragische Furchtbarkeit dieses τὰ ἔσχατα χείρονα sich erst im Weltgericht vor jedermann enthüllen wird.

Allein solche Anwendung des Rückfallbildes auf die γενεὰ πονηρά ist offenbar nur ein Versuch des Mt, mit dem ihm unklaren Worte fertig zu werden. Der Satz οὕτως ἔσται u. s. w. rührt von seiner Hand her, und setzt 38—42 als voraufgehend voraus; Lc und die Quelle kennen jenen Abschluss nicht, wie bei ihnen auch die Drohungen wider die Zeichenforderer erst später folgen. Und der Versuch ist missglückt, denn ohne Gewaltsamkeit ist die Aehnlichkeit zwischen dem bösen Geschlecht und dem rückfälligen Besessenen auf kaum mehr als das τὰ ἔσχατα χείρονα τῶν πρώτων auszudehnen. Der Hauptpunkt in der Bild-

rede, das zeitweilige Freisein des Menschen vom Dämon, findet kein Analogon in Israel. Die scheinbare Hinwendung zu Johannes dem Täufer und Jesus (VAN K.), die B. WEISS als oberflächliche Besserung bezeichnet, ist etwas schlechthin andres als das Ausfahren des Teufels aus dem von ihm besessenen Menschen; noch unerträglicher wird die Inkonvenienz, wo man mit NSG. die bösen Mächte gewonnenes Spiel haben lässt nach dem vergeblichen Wirken Christi in Israel, nach seiner Abweisung durch das unbussfertige Volk; oder klingt die Austreibung des Teufels, die Säuberung des Hauses u. dgl. nach vergeblichem Wirken? Dadurch, dass man in der Bildhälfte nur eine scheinbare Heilung Besessener durch jüdische Exorcisten (NSG.) annimmt oder (VAN K.) es so wendet, als sei der Geisteskranke zu früh für geheilt gehalten worden, verdoppelt man nur die Willkürlichkeit, ohne den Vergleich treffend zu machen; andrerseits wäre der in 43—45 aufgebotene Apparat unangenehm gross, wenn (DE WETTE) Jesus blos sagen wollte, dies Geschlecht sei unverbesserlich, wie gewisse Dämonische unheilbar.

Ziehen wir uns also von der Auffassung des Mt als einer unannehmbaren zurück, so bleibt nur Lc, der keinen Fingerzeig zur richtigen Deutung giebt. Nach GODET, B. und J. WEISS hätte Lc hier die geringe Nachhaltigkeit der jüdischen Dämonenaustreibungen demonstriert gefunden: dann wäre wieder einmal die Hauptsache im Text verschwiegen worden, nämlich dass jüdische Exorcisten den Auszug des bösen Geistes veranlasst hatten; und wer denkt Lc 24 noch an die flüchtig 19 berührten pharisäischen Exorcisten? Eine blosse Theorie aber über die Schwere des Rückfalls bei Besessenen, Beobachtungen zur Dämonologie, hätte doch Lc in diesem Zusammenhang nimmermehr angebracht. Und wenn er durch das Gleichnis einprägen wollte, dass aus der Bekehrung zurückfallen schlimmer sei als Gott nie gekannt haben, würden 24ᵇ 25 überflüssig oder störend. Man wird dem Verse 25, in den aus der Quelle σχολάζοντα wieder einzuschieben ist, sein volles Gewicht zuerteilen und 24—26 mit 23 zusammen als Gleichnis verstehen müssen: Wie der geheilte Besessene, wenn er leer bleibt, blos auf seine Kraft angewiesen, trotz allem freundlichen Schein nur zu bald einem neuen Angriff des ausgewiesenen Dämons plötzlich erliegt, so muss jeder, der sich nicht unbedingt mit mir vereinigt, mein Widersacher, also trotz guter Vorsätze schlimmer denn zuvor werden, muss zerstreuen, während er ehedem vielleicht blos nicht sammelte, weil dem Menschen nur die Wahl bleibt zwischen meiner (Gottes) Herrschaft und des Teufels Tyrannei, tertium non datur.

Ob Lc diesen Zusammenhang zwischen 23 und 24—26 noch klar erkannt hat, weiss ich nicht; wenn er 27f., wo das Hören und Be-

wahren des Wortes Gottes als alles entscheidend gepriesen wird, zwischen die Redegruppen zur Beelzebulanklage und zur Zeichenforderung eingeschoben hat, ist es nicht unwahrscheinlich. Für fast sicher halte ich jene Deutung bei dem Verf. der Quelle, gerade weil dieser ein Motiv gehabt haben muss, die Worte 24—26 mit 23 zu verbinden, wenn diese ursprünglich nicht zusammengehörten. Das letzte wird aber anzunehmen sein, weil das „Ich“ in 23 den Hauptton hat, in 24—26 aber gar nicht vorkommt. So wären wir am Ende von jeder brauchbaren Tradition über Sinn und Absicht von Lc 11 24—26 verlassen; diese Sprüche müssen als Fragmente einer Rede Jesu allein aus sich erklärt werden, da schon ihre Schwierigkeit für ihre Echtheit bürgt. Und da könnte Jesus sehr wohl den Gedanken ausgesprochen haben, es genüge nicht, einen unreinen Geist aus einem Menschen auszutreiben, an dessen Stelle müsse der Geist Gottes in ihn hineingesandt werden, sonst kehre der Dämon alsbald zurück und verfestige sich heillos. Nicht das Haus leer haben ist genug im Kampf mit Satan, sondern das Reich Gottes gilt es in sich aufzunehmen! Das mag Jesus bei schmerzlichen Erfahrungen, die er selber machte mit geheilten Besessenen, sich und den Seinigen klar gemacht haben: dann enthält 24—26 nichts gleichnisartiges, sondern will eine fundamentale Frage der Dämonologie beantworten. Die Antwort zeigt, dass Jesus die dämonologischen Vorstellungen seines Volkes und seiner Zeit (vgl. Tob 6 18 zur Furcht vor Rückkehr vertriebener Geister) teilte — von Akkommodation (VAN K.) in pädagogischem Interesse kann nicht die Rede sein —; und doch adelt er sie, indem er sie sittlich verwertet: wer den Segen der Befreiung von einem bösen Geiste dauernd geniessen will, darf sich nicht mit einer passiven Rolle begnügen: er muss dafür sorgen, dass der Vertriebene bei der sicher zu gewärtigenden Rückkehr ihn von einem Stärkeren besetzt findet, von dem, in dessen Haus niemand einzubrechen wagt: sonst nützt alle Sauberkeit und aller Schmuck nichts, schadet eher; blos mit Gott werdet ihr dem Satan widerstehen! Dabei mochte auch der Gedanke mit hineinspielen, dass ein wirklicher Befreier von den Teufeln nur der sei, der sie bindet, nicht blos austreibt, und dass das Reich Gottes zugleich mit der Teufelaustreibung gebracht werden muss, um diese zu dauerndem Gewinn werden zu lassen: aber auch dann hat Jesus nur wirkliche Besessenheit im Auge.

Diese einfache Aussage Jesu hat die „Quelle“ des Mt und Lc, haben Lc und in andrer Weise Mt als Gleichnis gefasst, die kirchlichen Exegeten sehr früh als Geschichtsallegorie; die meisten neueren Ausleger haben in ihrer Abwendung von den dämonologischen Voraussetzungen Jesu mehr oder minder klar und konsequent den unsaubern Geist mit

der Sünde verwechselt, ohne zu merken, dass sie damit dann auch den Leuten der Pharisäer 19 die Kraft, die Sünden zu vertilgen, zusprechen. Solche Rationalisierung eines echten Jesuswortes beginnt bei den Gnostikern; schon Valentinus (Clem. Strom. II 20 114 ff.) betrachtet das Menschenherz in seiner Unreinheit als Wohnstätte vieler Dämonen, so dass alle Menschen als Besessene, δαιμονιζόμενοι (ähnlich Calvin) erscheinen und Jesu Teufelaustreiben bildlicher Ausdruck wird für die sittlich-religiöse Umgestaltung, die er an seinen Gläubigen übt; — trotz des Beifalls der kirchlichen Theologen die gröbste Vergewaltigung aller synoptischen Ueberlieferungen.

26. Der Gang zum Richter. Mt 5 25 f. Lc 12 57–59.

Anhangsweise mögen hier noch einige Perikopen der Evangelien eine kurze Besprechung finden, die von Alten und Neuen unter die Parabeln Jesu gerechnet worden sind, und bei denen die Zugehörigkeit zu einer andern Redeform, Metapher, Vergleichung, Allegorie auch nicht ohne weiteres klar ist. Das schwierigste von diesen Stücken steht bei Mt in der Bergpredigt in dem dem rechten Verständnis des fünften Gebots gewidmeten Abschnitt 5 25 f. und lautet: „Sei Deinem Widersacher schleunig wohlgesinnt, solange Du noch mit ihm unterwegs bist, damit Dich nicht der Widersacher ausliefere an den Richter und der Richter an den Diener, so dass Du in den Kerker geworfen wirst. (26) Wahrlich, ich sage Dir, Du wirst von dort nicht herauskommen, bis Du den letzten Pfennig bezahlt hast.“ εὐνοῶν hier spezieller von der Bereitwilligkeit zur Versöhnung; wo jemand einen ἀντίδικος (vgl. zu Lc 18 3) hat, soll er rasch (ταχύ = 28 7 f.) Versöhnlichkeit zeigen — das neben ἴσθι εὐ. ungeeignete ταχύ ist offenbar Zusatz des Mt — ἕως ὅτου εἶ μετ' αὐτοῦ ἐν τῇ ὁδῷ. ἕως ὅτου so lange als = Lc 13 8 15 8; B. Weiss presst es unnatürlich zu der Bedeutung: bis zu dem äussersten dafür möglichen Termin, der Stunde, wo Ihr schon den Weg zum Richter angetreten habt. Breit wird die üble Folge der Unversöhnlichkeit ausgemalt: sonst möchte Dich der Gegner an den Richter ausliefern, nämlich durch den Antrag auf Strafe, und der Richter wieder an den ὑπηρέτης, offenbar den Gerichtsdiener; was der mit ihm vornimmt, wird anakoluthisch angeführt (καὶ = Wav consec., mit Naber βληθήσῃ in βληθῇς zu emendieren, ist ganz verkehrt): Du wirst ins Gefängnis (Lc 21 12 διώξουσιν παραδιδόντες εἰς τὰς συναγωγὰς καὶ φυλακάς) geworfen werden; εἰς φυλακήν σε βαλῶ z. B. Epict. I 1 24 zwischen δήσω σε und ἀποκεφαλίσω σε. Feierlich wie 18 kündigt Jesus an, dass der Eigensinnige von dort nicht herauskommen, die Freiheit nicht wiedererlangen wird, bis er bezahlt haben wird den letzten Quadranten;

κοδράντης aus dem lateinischen quadrans, ein Viertel vom Ass, wenig mehr als ein Pfennig; τὸν ἔσχατον, d. h. den letzten, der überhaupt von Dir gefordert werden darf: auch nicht ein Quadrans wird Dir geschenkt, unerbittlich bleibt die Gerechtigkeit, wenn Du Deine Pflicht zur Aussöhnung versäumt hast.

Durch den Zusammenhang, in den Mt dies Wort rückt, erhebt er es über jeden Zweifel, dass er wie in 23f. so auch hier eine konkret gefärbte Mahnung sieht, das fünfte Gebot in seinem kräftigen Sinn nicht unerfüllt zu lassen; der ἀντίδικός σου bildet die Parallele zu dem „Bruder, der etwas wider Dich hat" 23, das ἴσθι εὐνοῶν den Gegensatz zu ὀργιζόμενος 22. Die allegorisierenden Fabeleien, mit denen nach Iren. I 25 4 die Karpokratianer den Anfang gemacht zu haben scheinen, wonach der ἀντίδικος der διάβολος wäre, einer der Engel des Demiurgen, der die Seelen der Gestorbenen aus der Welt zum „Schöpfer" zu führen hat, sind heut wohl abgethan: „Gnosis" gedachte Mt an dieser Stelle sicher nicht unterzubringen. Dass aber der Widersacher als Gläubiger gedacht werden müsse, der dem Schuldner vielleicht noch im letzten Augenblick, ehe er ihn zur Schuldhaft einliefert, einen Vergleich anbietet, scheinen mir fast alle neueren Ausleger doch zu rasch aus 26 zu schliessen. Ich will da gar nicht mit Hilar. den letzten Quadrans als den der „Strafe" statt „von der Schuld" definieren; ich halte nur für sicher, dass eine durch ἀμὴν λέγω σοι eingeleitete Drohung sich nicht auf eine in der Regel durch Zahlungsunfähigkeit veranlasste Haft im Schuldgefängnis beziehen kann; Mt denkt wie 22 an die γέεννα τοῦ πυρός, und das ἕως ἂν ἀποδῷς ist drastischer Ausdruck für die Ewigkeit dieser Strafe (schon Chrys.: τουτέστι διηνεκῶς): eine Abzahlbarkeit im Fegefeuer kann nur grenzenloser Mangel an religiösem Takt aus diesen Worten erschliessen. Mt hat über den — irrealen — Empfänger der betreffenden Quadranten gar nicht reflektiert; gerade diese bildliche Ausdrucksweise lag ihm so nahe, weil der Bestrafte das ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν der fünften Bitte nicht geübt hat, vgl. 18 26f. Die Höllenstrafe verhängt aber niemand anders als Gott, also ist er mit dem Richter gemeint, wie mit dem ὑπηρέτης, wenn überhaupt etwas Bestimmtes, der Strafengel, und die Uebergabe des Unversöhnlichen an den Richter durch seinen Widersacher findet statt durch dessen Klagen vor Gott, oder indirekt wie das Richten 12 27. Hat Mt aber soweit allegorisiert, dann wird er auch bei dem ἐν τῇ ὁδῷ, das ohnehin ohne näheren Zusatz etwas auffällt, das verstanden haben, was Hilar. prägnant durch in omni vitae nostrae via wiedergiebt. B. Weiss, der in Mt 25f. alles wörtlich nimmt und darin durch eine argumen-

tatio ad hominem gezeigt findet, wie man schon im gemeinen Leben bei entgegenkommendem Verhalten besser fährt, als wenn man wartet, bis man der strengen Gerechtigkeit verfällt, nennt diese halballegorische Fassung „unhermeneutisch“. Er zieht es vor, Mt in gespreiztem Weissagungston eine glatte Klugheitsregel vortragen zu lassen, die von dem οὐ φονεύσεις verzweifelt weit ab liegt; schon die geforderte εὔνοια gegenüber dem Widersacher dürfte doch ein wunderlicher Ausdruck für das korrekte Verhältnis eines säumigen Schuldners zum Gläubiger sein.

Doch Mt könnte Jesu Wort falsch verstanden und ungeschickt eingefügt haben; vielleicht hat Lc es an rechter Stelle und im ursprünglichen Wortlaut aufbewahrt. Bei ihm bilden 12$_{58}$f. eine Parallele zu Mt 5$_{25}$f., so genau, dass sie nur durch Benutzung einer gemeinsamen Quelle zu erklären ist. Im ersten Satz sind die beiden Hälften bei Lc umgekehrt; der Zusatz ὡς (während, vgl. Gal 6$_{10}$) ὑπάγεις (17$_{14}$ = πορεύεσθαι) μετὰ τοῦ ἀντιδίκου σου ἐπ' ἄρχοντα (zur Obrigkeit) steht vor dem Imperativsatze: ἐν τῇ ὁδῷ δὸς ἐργασίαν ἀπηλλάχθαι ἀπ' αὐτοῦ. Bis hierhin überwiegen die Differenzen. Im Folgenden sind diese aber unerheblich; κατασύρῃ σε πρὸς τὸν κριτήν schreibt Lc statt παραδῷ σε τῷ κρ., den ὑπηρέτης ersetzt er durch den πράκτωρ Büttel (s. Deissmann, Bibelstudien I 152), der selber die Einsperrung ins Gefängnis vollzieht; $_{59}$ wird ἀμὴν vor λέγω σοι weggelassen (s. zu 12$_{44}$ S. 149), und der letzte Quadrans durch τὸ ἔσχατον λεπτόν vertreten (vgl. Lc 21$_{2}$ mit Mc 12$_{42}$). In den zwei letzten Fällen ist die Ursprünglichkeit des Mt-Textes augenscheinlich; dem Fremdwort κοδράντης hat Lc das gutgriechische λεπτόν, das ausserdem die allerkleinste Münze darstellt, einen halben Quadrans, vorgezogen, wie er ἀμήν meidet; ein Motiv für Mt λεπτόν zu korrigieren, wäre unausdenkbar. Ein „πράκτωρ“ der Quelle dagegen mochte Mt, weil er das als Titel für einen Finanzbeamten kannte, durch ὑπηρέτης ersetzen, und das παραδῷ des Mt kann Abkürzung aus κατασύρῃ . . . καὶ παραδώσει sein; wenn D, Syrer und Lateiner für κατασύρῃ ein von Blass für echt gehaltenes κατακρίνῃ schreiben, so könnten sie, wie vielleicht Mt, an dem Ausdruck Anstoss genommen haben, der eine gewaltthätige Behandlung bezeichnet, wie sie der Richter (zumal wenn es Gott ist!) entschieden ahnden müsste. Das κατακρίνῃ wird durch den Verweis auf Lc 11$_{31}$f., wo nichts dem πρὸς τὸν κριτήν Aehnliches sich findet, und die freudige Anerkennung eines latinismus notabilis nicht annehmbarer; κατασύρειν ist absolut sicher (vgl. Act 8$_{3}$ 14$_{19}$ 17$_{6}$ σύρειν), und wird älter als Lc sein. ἐπ' ἄρχοντα hält B. Weiss für einen Zusatz des Lc, das Fehlen des Artikels ist mir verdächtiger als der Titel, den nach-

her sogleich ὁ κριτής ersetzt; neben ὑπάγεις war aber eine derartige Bestimmung des Zieles, zumal ἐν τῇ ὁδῷ hier zum Hauptsatz gehört, kaum entbehrlich. Nur der Befehl selber lautet bei Lc ganz anders: „auf dem Wege (so statt ταχὺ bei Mt) gieb Dir Mühe von ihm loszukommen!" δὸς ἐργασίαν Latinismus (da operam); wenn Syr sin cur und Diatessaron arab. einen Dativ „ihm" zu δὸς ergänzen und ἐργασία dann als Preis, Gewinn oder dgl. verstehen, so beweist das nur ihre Unbekanntschaft mit jener Phrase, rechtfertigt aber nicht ein Zurückgreifen moderner Exegeten auf ihren Fehler, wie wenn v. Hofm. erklärt, man solle dem Gläubiger eine Arbeit anbieten, die man im Werte der Schuldsumme für ihn verrichten wolle! Den einfachen Infin. finalis hätte Lc an ein so gedeutetes δὸς ἐργασ. niemals anschliessen können. ἀπηλλάχθαι ἀπ' αὐτοῦ (sonst im Griechischen der blosse Gen. üblich, der Fortfall des ἀπ' in B, den Blass ernst nimmt, ist so sicher Emendation wie sein aus D geholtes ἀπαλλαγῆναι) das Perfektum ist hier so charakteristisch, wie etwa Epict. II 22 24 ἀδυνάτως ἔχει ἀπηλλάχθαι ἀλλήλων. ἀπηλλάχθαι ist von jemandem getrennt, von ihm los sein, Artemid. V 29 64 bezeichnet damit geschiedene Ehen; IV 83 stellt er dem σὺν τῷ ἀνδρὶ εἶναι direkt ἀπηλλάχθαι αὐτοῦ gegenüber. Wenn man sich nun noch erinnert, wie oft das ἀπαλλάττεσθαι von böswilliger Entfernung, z. B. bei Sklaven, die ihren Herren davonlaufen, gebraucht wird, so dürfte als Sinn des Befehls bei Lc feststehen: sorge dafür, dass Du, ehe das Richthaus erreicht ist, Deinem Gegner entwichen bist. Resch vermisst zwar schon bei der milderen Fassung der Meisten, „von ihm loszukommen" = einen gütlichen Vergleich zu veranstalten, den ethischen Sinn und fordert den Zusatz „als Freund", den Clem. Al. Strom. III 4 36 aus dem Urevangelium darbiete. Clemens hat aber blos die Stimmung von Mt 5 25 ἴσθι εὐνοῶν in seiner Weise zu Lc hin übertragen: die Freundschaft mit einem zu rohem κατασύρειν entschlossenen Feinde scheint mir auch ethisch fragwürdig Dieser Rat, einem Widersacher, von dem man zur Polizei geschleppt wird, noch auf dem Wege davonzulaufen, passt freilich sehr schlecht in eine neutestamentliche Auslegung des fünften Gebots; für die Richtigstellung des Verhältnisses eines Menschen zu Gott, die Godet hier herausliest, wäre kein ungeeigneterer Ausdruck zu finden. Allein Lc ist nicht für Mt noch für die Einfälle seiner Ausleger, die in buntester Abwechslung den ἀντίδικος bei ihm als den Teufel oder als Gott, als das Fleisch oder das Gewissen, als Moses oder die neuen Gebote verstehen, verantwortlich. Klar ist in Bezug auf seine Auffassung bisher nur, dass er nicht eine Klugheitsregel für bedrängte Schuldner empfehlen wollte; entweder parabolisch oder allegorisch hat er den

Spruch genommen. Nun, er bildet bei Lc den Schluss einer kleinen Volksrede Jesu 12 54—59. 54—56 tadelt er Leute, die die Wetter-vorzeichen so gut verstehen, um so schlechter dagegen die Zeichen dieser Zeit. Darauf folgt der Vers 57 τί δὲ καὶ ἀφ' ἑαυτῶν οὐ κρίνετε τὸ δίκαιον, den Wzs. nahe an 54—56 heranrückt und von 58f. trennt, die Meisten wohl mit Recht als Einleitung von 58f. betrachten. Der Sinn ist nicht ganz klar, ἀφ' ἑαυτῶν kann bedeuten „von selbst", d. h. ohne Belehrung von andrer Seite, etwa = αὐτόθεν (vgl. ep. Clem. ad Jacob. 18 ἔνια δὲ καὶ ἀφ' ἑαυτῶν νοεῖν ὀφείλετε διὰ τὸ αὐτὸν μὴ δύνασθαι ἐν φανερῷ λέγειν), aber ebenso gut (vgl. Epict. IV 8 10 τὴν τοῦ φιλοσόφου (πρόληψιν) . . . ἅτε . . . ἀδιάρθρωτον ἀπὸ τῶν ἐκτὸς μόνον κρίνομεν) von Euch, nach Eurem Befinden oder Verhalten im Gegensatz zu einem ἀπὸ τοῦ προσώπου τῆς γῆς. Noch vieldeutiger ist τί οὐ κρίνετε τὸ δίκαιον; durch den Kontext wird wahrscheinlich, dass um ihres ungerechten, d. h. unzutreffenden Urteils willen ein Vorwurf gegen die Hörer beabsichtigt ist, wobei das verkehrte Urteil wie anderswo auf biblischem Boden als Zeichen strafwürdiger sittlich-religiöser Gesinnung gilt. τὸ δίκαιον κρίνειν ist ungefähr gleichwertig dem δοκιμάζειν 56, dann muss das neue Element 57 in dem, deshalb auch vorangestellten, ἀφ' ἑαυτῶν liegen: aus Euern eignen Angelegenheiten solltet Ihr Euch doch das rechte Urteil beschaffen! 58 fährt mit γάρ fort, wird also wohl ein Beispiel aus diesem Material zum κρίνειν τὸ δίκ. ἀφ' ἑαυτῶν bringen sollen, nach B. Weiss sich an ihren gesunden Sinn wendend, an einem Bilde aus dem gemeinen Leben ihnen die Bedeutung dieser Zeit und was sie von ihnen verlangt, nahe legen. Wie da der Schuldner es nicht auf den für ihn nur unheilvollen Prozess ankommen lasse, so solle das Volk die ihm noch gegönnte Bussfrist nutzen zur Versöhnung mit Gott, ehe sein strenges Gericht hereinbricht.

Es ist nicht ganz unwahrscheinlich, das Lc die Worte 58f., ohne zu allegorisieren, als Gleichnis ungefähr wie Weiss es vorschlägt, verstanden wissen wollte. Aber die Bevorzugung der Lc-Darstellung vor der des Mt ist auch dann trotz Godet, B. und J. Weiss schlechthin unmöglich. Der Imperativ, der ja komisch wirkt, wenn Jesus ein Bild aus dem gemeinen Leben herausgreift, und der Uebergang der 2. Person plur. in den Singular (κρίνετε . . . ὑπάγεις . . . λέγω σοι) sind ausreichende Zeugen nachträglicher Zusammenschiebung; Lc hat eben, wie so oft, den Spruch 58f., dessen auf die Nähe des Gerichts, den Ernst der Lage hinweisende Tendenz er richtig empfand, in einer ähnlich gestimmten Rede untergebracht, 57 wohl zur Ueberleitung gebildet. Dass der Zusammenhang viel zu wenig durchsichtig ist, um schriftstellerische Reflexion zu sein (B. Weiss), wird zu Gunsten der Ur-

sprünglichkeit dieses Zusammenhangs nur der zugeben, der bei schriftstellerischen Kompositionen das Gelingen oder das laute Eingeständnis des Misslingens verlangt; und die „Parabel“ ist allerdings „viel zu tiefsinnig“, nämlich um als solche natürlich erwachsen sein zu können. Wo sie in der „Quelle“ gestanden hat, wissen wir leider nicht, aber wir wissen, dass sie dort als wenigstens halbe Allegorie gefasst war: das ἀμὴν λέγω σοι beweist es schon. Damit ist die allegorische Fassung des κριτής, des πράκτωρ = ὑπηρέτης durch die Quelle gefordert, das κατασύρειν neben dem Rat, mit aller Kraft ein ἀπηλλάχθαι ἀπὸ τοῦ ἀντιδίκου anzustreben, legt es sehr nahe, den „Widersacher“ auf den Teufel zu deuten; hätte in diesen Punkten dem Text erst Lc die jetzt bei ihm vorliegende Gestalt gegeben, so wäre auch bei ihm die allegorische Fassung des ganzen Spruches erwiesen; dann böte er in 58f. nur eine bildliche Darstellung des δίκαιον, das dem Urteil der Massen leider bisher fehlt.

Allein die Entscheidung über die Auffassung des Lc mag zu Gunsten der reinen Gleichnisrede oder der vollen Allegorie ausfallen, das trägt für die Frage nach dem ersten Sinn des Spruches nichts aus, da eben Lc nur einen missglückten Versuch der Verwertung repräsentiert. Wegen des eschatologischen Tones, den der Spruch bei Mt behält, dürfen wir auch den dortigen Zusammenhang des Wortes nicht als den ursprünglichen annehmen. Also wissen wir nichts über den Anlass zu dieser kleinen Bildrede, sonst nur, dass bereits die Quelle sie als Allegorie gegeben hat. Sie darum Jesu abzusprechen, wäre reine Willkür; auch er kann einmal in solch einer Reihe von Metaphern die Pflicht eingeschärft haben, sich bei Zeiten vor dem Richter des jüngsten Tages und dem höllischen Gefängnis zu hüten. Auffallend bleibt der Singularis der Anrede, der in Mt 5 so vorzüglich am Platze ist wie er in den eschatologischen Reden befremdet; auch scheint ja Lc 58 neben Mt 25 einen Fortschritt in der Allegorisierung darzustellen; weshalb man vermuten darf, dass der Spruch ursprünglich in Jesu Munde eine ganz einfache Mahnung zur Nachgiebigkeit gegen jeden Widersacher, etwa wie Mt 5 39f., darstellte unter Hinweis darauf, dass der Widerstand ja nur noch schlimmeres Unheil herbeiführe: das mochte hyperbolisch ausgedrückt gewesen sein und dadurch zur Ausdeutung auf religiöse Verhältnisse reizen. Aus einer solchen Grundform könnten auf den auch sonsther bekannten Wegen alle jetzt vorhandenen oder rekonstruierbaren Texte des Spruches entstanden sein; aus einem regelrechten Gleichnisse, das die Pflicht der Versöhnung mit Gott in ihrer Dringlichkeit veranschaulichen wollte, als dem Urtext lässt sich Text und Auffassung in Mt 5 fast ebenso schwer ableiten

wie aus dem Wortlaut von Lc 12 57—59. Doch ist es lediglich Hypothese, was in diesem Falle über die schriftliche Aufzeichnung von Jesu Worten zurückgreifen will.

27. Die Rangordnung beim Gastmahl und die rechten Gäste. Lc 14 7–11 12–14.

Nach Lc 14 1 war Jesus an einem Sabbat bei einem Pharisäer zur Mahlzeit geladen, heilte dort einen wassersüchtigen Mann und verteidigte diesen Bruch der Sabbatruhe. Als eigentliche Tischgespräche sind darauf die drei Abschnitte 7—11 12—14 15—24 gedacht, ein Wort Jesu an die Gäste, eines an den Gastgeber, und zuletzt, durch den Ausruf eines andern Gastes veranlasst, die Parabel von dem grossen Mahl. Der parabolische Charakter des letzten Stückes ist unbestreitbar, das erste bezeichnet Lc selber 7 als παραβολή, und wegen der Aehnlichkeit der Haltung in 12—14 mit 8—10 hat man dann auch das mittlere als Gleichnis angesehen; STEINM. z. B. bezweifelt es nicht, dass „die drei Gleichnisse Lc 14 zur selben Stunde und in der vorliegenden Ordnung aus Jesu Munde gekommen sind“. Trotz des sicher nicht zufälligen Anklangs von 21 an 13, der aber von der Hand des Evangelisten herrührt, passt 16—24 wenig zu 12—14, denn die Ladung der Armen und Krüppel, die Jesus 12—14 schlechthin jedem Gastgeber auflegt, vollzieht der Herr 16ff. erst im höchsten Zorn und nur weil andre Gäste nicht kommen; die Ratschläge in 8—11 aber werden im Grunde überflüssig, sobald die Norm von 12—14 allgemein gültig geworden ist: den hochgeehrten Gast 8 werden wir unter den Krüppeln 13 schwerlich suchen. Die Einleitungen zu Worten Jesu hat Lc wie die Gruppierung sich ja häufig erst erdacht; beide Reden 8—11 wie 12—14 klingen sehr wenig nach Tischgesprächen, die Jesus in dem Hause eines beschränkten Pharisäers unter lauernden Gegnern gehalten hätte, sondern wie Vorschriften für einen lernbegierigen Jünger; schon der durchgehende Singular ὅταν κληθῇς u. s. w. widerstrebt der Vorstellung 7, dass Jesus sich hier an alle damaligen Tischgenossen wende.

Der Satz 7: „Er sagte aber ein Gleichnis zu den Gästen, indem er beobachtete, wie sie sich die ersten Plätze aussuchten, und sprach zu ihnen“, dürfte demnach lediglich auf Rechnung des Lc kommen. Die Motivierung ἐπέχων (= προςέχων τὸν νοῦν) πῶς τὰς πρωτοκλισίας ἐξελέγοντο (dies wie 10 42; vgl. auch 11 43 ἀγαπᾶτε τὴν πρωτοκαθεδρίαν und 20 46, vgl. Mc 12 39 Mt 23 6, wo die γραμματεῖς beschrieben werden als θέλοντες ... πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ πρωτοκλισίας ἐν τοῖς δείπνοις) ist aus 8 entnommen; dort wird das Trachten nach einem hohen Platz ja vorausgesetzt. Welcher Platz von Palästinensern damals als πρωτοκλισία

bei einem Festmahl betrachtet wurde, weiss man nicht, der Plural in 7 lehrt aber, dass es mehrere Ehrenplätze gab, in der Nähe des Wirtes werden sie zu suchen sein[1], der oben an (darum 10 ἀνώτερον) sass; doch auch an den einzelnen Tischen, die ja in grösserer Zahl, mit Polstern umgeben, aufgestellt waren, unterschied man den bevorzugten Platz in der Mitte von den minderwertigen an den Seiten. Dio Chrys., der or. XXX 28ff. die Welt mit einem grossen Festsaal vergleicht, betont mehrmals, dass die Menschen καθάπερ ἐν δείπνῳ verschieden zu liegen kommen, der eine einen besseren, der andre einen schlechteren Platz erlangt; er redet in diesem Sinne von πρῶτοι und ὕστατοι, jene nahe dem Licht, diese davon entfernt. Joseph. Ant. XII (IV 9) 210 erwähnt bei einem vom König gegebenen Mahl οἱ τοὺς τόπους κατὰ τὴν ἀξίαν διανέμοντες; im Bürgerstand liess man die Gäste sich selber die Plätze wählen, doch hatte der Hausherr Recht und Pflicht für eine den verschiedenen Rangstufen unter den Gästen entsprechende Verteilung der Plätze eventuell durch direktes Eingreifen zu sorgen. Die Platzfrage war bei den auf Korrektheit im Zeremoniell bedachten Orientalen eine sehr wichtige. Aus solchen Verhältnissen erklärt sich das Wort Jesu: „(8) Wenn Du von jemandem zu einem Festmahl geladen wirst, so lass Dich nicht auf dem ersten Platze nieder, damit nicht ein Vornehmerer als Du von ihm geladen sei, (9) und der Dich und ihn geladen hat, kommt herzu und sagt zu Dir: Mache diesem Platz, und Du dann beschämt Dich drein finden musst den letzten Platz zu besetzen. (10) Vielmehr, wenn Du geladen wirst, geh und lass Dich auf dem letzten Platz nieder, damit, wenn, der Dich geladen hat, kommt, er zu Dir sagt: Freund, rücke weiter herauf; dann wird Dir Ehre zuteil vor Allen, die mit Dir zu Tisch sind. (11) Denn jeder, der sich selbst erhöht, wird erniedrigt, und wer sich selbst erniedrigt, erhöht werden.“ ὅταν wie 11 21 24, ὑπό τινος wie nachher ὑπ' αὐτοῦ 8 allenfalls entbehrlich, darum von einigen Zeugen und Blass unterdrückt — wenn es nicht ursprünglich war, wer sollte es hier zugesetzt haben? εἰς γάμους (Plural, wie 12 36 und Theophr. char. 12 κεκλημένος εἰς γάμους) 22 ist weder mit D in εἰς γάμον zu verbessern noch mit Blass und unbedeutenden Uebersetzern als hier nicht passend zu streichen; ein Hochzeitsmahl wird vorgestellt, um einen besonders grossen Kreis von Gästen (wodurch Schande 9 und Ehre 10 gesteigert werden) wahrscheinlich zu machen. μὴ κατακλιθῇς εἰς τὴν πρωτοκλ. vgl. Joseph. a. a. O. ὑποκατακλίνεται

[1] Theophrast char. 21 beschreibt die μικροφιλοτιμία als den vulgären Ehrgeiz, der sich z. B. darin zeigt, wenn jemand, zu einer Mahlzeit geladen, σπουδάζει παρ' αὐτὸν τὸν καλέσαντα κατακείμενος δειπνῆσαι.

πάντων; κατακλίν. wird promiscue mit ἀνακλίνεσθαι, ἀνακεῖσθαι 10 mit κατακεῖσθαι gebraucht (nur ἀναπίπτειν 10 würde den Ersatz durch καταπίπτειν nicht gestatten); die antike Art bei Tisch zu liegen, rechtfertigt die Verwendung beider Präpositionen gleich gut: dem vorherigen Stehen gegenüber findet eine Bewegung nach unten statt; im Blick auf die ausgelegten Polster ist ein ἀνά, drüber, natürlich. μήποτε ἐντιμότερός σου ᾖ κεκλημένος ὑπ'αὐτοῦ καὶ . . . ἐρεῖ σοι; logisch müsste das erste von μήποτε abhängige Verb dem ἐρεῖ subordiniert sein, damit nicht, falls ein Vornehmerer geladen ist, der Wirt zu Dir sagt; ἥξει statt ᾖ κεκλ. ὑπ' αὐτ. bei D ist aber trotz des Beifalls von Blass nur die Korrektur eines jene stilistische Nachlässigkeit fühlenden Abschreibers. „Dann kommt ὁ σὲ καὶ αὐτὸν καλέσας“, breit den Wirt als gegen die beiden Konkurrenten gleich verpflichtet bezeichnend. Ob der Wirt 9 erst eintritt (J. Weiss), nachdem alle Gäste versammelt sind, wie Mt 22 11 (dort aber εἰςελθών) und vielleicht hier 10, ist ungewiss, er kommt wohl um den ἔντιμος zu ehren, an den Andern heran und spricht zu ihm (Ind. fut. wechselt mit Conj. aor.): δὸς τούτῳ τόπον, direkte Rede wie 17 7 8 = schaffe diesem, auf den ἔντιμος hinzeigend, einen Sitzplatz (s. Josephus oben S. 247); τόπον δοῦναι hier nicht = gewähren lassen wie Sir 19 17, aber auch höflicher als „den Platz abtreten“. καὶ τότε ἄρξῃ . . . κατέχειν. Das von D und Genossen verkannte ἄρξῃ malt neben dem μετὰ αἰσχύνης — beschämt wie der Turmerbauer 14 29 f., vgl. Joseph. Ant. XII (IV 4) 179 — fein den Schaden des Vordringlichen, der nun wieder anfangen muss, wo er längst behaglich das Platzsuchen vollendet zu haben glaubte. Den letzten Platz muss er einnehmen, weil jetzt nur dieser, von jedermann gemieden, noch unbesetzt ist, und doch nicht ein allgemeines Platzwechseln veranstaltet werden kann; so kommt er nun viel schlechter weg, als er nach seinem Rang es wohl verdiente. Dass die Scheu vor dem letzten Platz auch noch andern Interessen als kleinlicher Ehrbegierde entsprang, zeigt uns eine Stelle bei Lucian περὶ τ. ἐπὶ μισθῷ συνόντων 26: ἥκεις ἐπὶ τὸ δεῖπνον, οὐκέθ' ὁμοίως ἔντιμος οὐδὲ περίβλεπτος τοῖς παροῦσιν, ἀλλ' ἤν τις ἄλλος ἐπειςέλθῃ νεαλέστερος, ἐς τοὐπίσω σύ. καὶ οὕτως ἐς τὴν ἀτιμοτάτην γωνίαν ἐξωσθεὶς κατάκεισαι μάρτυς μόνον τῶν παραφερομένων. 10 beschreibt das richtige Verhalten eines Geladenen, im wesentlichen konform dem Gange von 8 f., nur etwas kürzer; πορευθεὶς ἀνάπεσε (11 36 37) εἰς τὸν ἔσχατον τόπον, den Du natürlich frei findest; ἵνα entsprechend dem μήποτε 8 die wahrscheinliche Folge dieses Verfahrens einführend, der Wirt sagt zu Dir, indem er bemerkt, dass Du ganz offenbar zu tief sitzest, φίλε — freundlich, 9 fehlte die Anrede! — προςανάβηθι ἀνώτερον: dazu vgl. Prov 25 7 κρεῖσσόν σοι τὸ ῥηθῆναι· ἀνάβαινε πρός με, ἢ ταπεινῶσαί σε ἐν προσώπῳ

δυνάστου. τότε ἔσται σοι (= 12 20), δόξα Gegensatz zu αἰσχύνη, stärker als τιμή vgl. Theophr. char. 8, ἐνώπιον wie ἐν προσώπῳ Prov 25 7 vgl. παρά τινι Joseph. Ant. XII (IV 2) 160 neben δόξαν ἔχων; bei allen Deinen Tischgenossen (einfacher wäre σύνδειπνοι). Das πάντων wird so wenig wie συν- vor ανακειμένων und wie σοι mit Blass wegzulassen sein; der Mann rückt zwar nicht über alle hinauf, aber alle sehen, wie der Wirt ihn auszeichnet. 11 begründet Jesus seine spezielle Vorschrift durch eine allgemeine Regel, die im Parallelismus antith. mit dem Futurum der notwendigen Folge (die Praesentia bei Blass sind Emendation), da die Partizipien Bedingungssätze vertreten, den zweifellosen (πᾶς!) Umschwung bei Selbstüberhebung wie bei Selbsterniedrigung konstatieren: das ταπεινοῦν ἑαυτόν hatte der nach 10 handelnde Gast geübt, das ὑψωθήσεται an sich erfahren, wie in 8f. das 11ᵃ formulierte Gesetz wirksam ist.

Das zweite Wort richtet Jesus an seinen Wirt (τῷ κεκληκότι αὐτόν = 10): (12) „Wenn Du ein Frühstück oder eine Abendmahlzeit veranstaltest, so rufe nicht Deine Freunde noch Deine Brüder noch Deine Verwandten noch reiche Nachbarn, damit nicht auch sie Dich wieder einladen und Dir (dadurch) Vergeltung zuteil werde. (13) Sondern wenn Du eine „Gesellschaft“ giebst, lade Arme, Krüppel, Lahme, Blinde; (14) so wirst Du selig sein, weil sie Dir nicht vergelten können: es wird Dir aber vergolten werden bei der Auferstehung der Gerechten.“

ποιεῖν für Veranstalten von Festlichkeiten ganz gewöhnlich, auch 14 16, ἄριστον ἢ δεῖπνον die beiden Hauptmahlzeiten, die allein für solche Zwecke beim Orientalen in Betracht kommen; nachher fasst δοχή (= 5 29 und LXX) wieder beide zusammen. Aber es ist kein Zufall, dass die γάμοι 8 hier nicht begegnen, sie sind etwas Aussergewöhnliches, und 12—14 wollen eine für alle Gastmähler gültige Regel vorschreiben. μὴ φώνει; φώνει gleichbedeutend mit κάλει 13; auch 16 2 mit einem Akk. der herangerufenen Person. „Freunde, Brüder, Verwandte, reiche Nachbarn“ zählt die Kreise auf, aus denen man in der Regel seine Gäste aussucht: das γείτονας πλουσίους statt des erwarteten τοὺς γείτονάς σου, vgl. 15 6 9, war nötig, weil unter den Nachbarn sich ja auch solche befinden können, die vielmehr in die Reihe 13 hineingehören. Nach D und Lateinern nimmt Blass für die zweite Ausgabe von Lc einen Text an, in dem die beiden letzten Glieder dieser Vierzahl lauten μηδὲ τοὺς γείτονας μηδὲ τοὺς πλουσίους; auch dabei bleibt ein guter Sinn: „lass nicht Freundschaft, Verwandtschaft, Nachbarschaft, Reichtum für die Auswahl Deiner Gäste bestimmend sein“, aber der Text ist glatter als der andre; sein Urheber hat das Motiv für Lc, γείτονες πλούσιοι zu nennen, nicht begriffen. Der Angeredete

wird schon wegen dieses πλουσίους selber als ein „Reicher“ zu betrachten sein; nur einem Solchen giebt man Vorschriften über Festveranstaltungen. Wie gleichartig mit 8—10 diese Rede aufgebaut ist, zeigt sich nicht blos an den ὅταν ποιῇς — μὴ φώνει und ἀλλ' ὅταν ποιῇς, κάλει neben 8 ὅταν κληθῇς — μὴ κατακλιθῇς und 10 ἀλλ' ὅταν κληθῇς, πορευθεὶς ἀνάπεσε, sondern vor allem an dem μήποτε 12 = 8; sonst tritt der Fall ein, dass sie (καὶ αὐτοί, auch sie laden wie Du) Dich wieder laden und Dir Vergeltung werde (γένηταί σοι, vgl. ἔσται σοι 10, ἀνταπόδομα gleichsam eine Rückzahlung). Die 13 genannten „Armen“ stellen den Gegensatz dar zu den Freunden und Verwandten des Herrn in 12; vier Glieder sind hier gewiss absichtlich wegen der vier Glieder in 12 ausgewählt worden: immer handelt es sich jedoch nur um Beispiele; geschmacklos ist es, eine Absicht aus der Reihenfolge herauszulesen, als ob gerade die Armen Freunde, die Krüppel Brüder, die Blinden reiche Nachbarn in den Augen eines rechten Christen sein sollten. 14 bietet, statt des nach 10 zu erwartenden ἵνα-Satzes, einen konsekutiv gedachten Hauptsatz: καὶ μακάριος ἔσῃ; das Futurum ἔσῃ nicht ein Beweis für die Zukünftigkeit des Seligseins, sondern wie Mt 6 33 ζητεῖτε . . . καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν; das Hilfsverb hier wie 12 38 6 22 μακάριοί ἐστε ὅταν (gegen 6 20 f. 11 27 f. 12 37 43 14 15) unentbehrlich, weil das Subjekt sonst ganz fehlte. Die Seligpreisung wird durch ein ὅτι begründet = 6 20 21. ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀνταποδοῦναί σοι, weil die 12 gefürchtete Folge hier ganz ausgeschlossen ist; ἀνταποδοῦναι absichtlich allgemeiner als ἀντικαλεῖν 12, was, falls es einer dieser Aermsten wagte, keinen Lohn, sondern ein Opfer seitens des Eingeladenen darstellen würde. οὐκ ἔχειν mit Inf. = nicht können wie 7 42. Eine Art von Oxymoron bleibt diese Begründung eines μακάριος für das Denken des Durchschnittsmenschen; der Schlusssatz hebt alle Bedenken, daher durch γάρ (W.-H., J. Weiss, Blass) feiner als durch das nach οὐκ ἔ. ἀνταποδοῦναι bei ἀνταποδοθήσεται σοί bequemere δέ (Tisch.) angeschlossen. Es wird Dir vergolten werden, Subjekt ist höchstens das bei ἀνταποδοῦναί σοι vorher etwa hinzuzudenkende Objekt, Deine Gaben, Dein menschenfreundliches Thun. ἐν τῇ ἀναστάσει giebt den Zeitpunkt, wo die Verheissung sich erfüllt, an, nicht etwa das Mittel, wodurch es geschieht; das Auferstehen der Gerechten. Die δίκαιοι werden wir wie 5 32 (s. S. 175) verstehen; doch muss der Ausdruck: Auferstehung der Gerechten den Hörern etwas Bestimmteres als das blosse ἡ ἀνάστασις (20 33) oder ἡ ἀνάστ. τῶν νεκρῶν Mt 22 31 bezeichnet haben, einen Tag, der niemandem Grauen wie die ἀνάστασις κρίσεως Joh 5 29 bereiten kann, sondern ohne Einschränkung selige Hoffnung verwirklicht. Auch eine κρείττων ἀνάστασις wie Hbr 11 35 reicht nicht

aus, wir haben hier wohl einen Beleg für die urchristliche Anschauung, die eine Auferstehung der Frommen von der Auferstehung aller Toten zum Gericht auch zeitlich unterschied, vgl. I Thess 4 Apc 20, also die Weissagung etwa wie: schon im tausendjährigen Reich wird Gott Dir mit seinem Mass vergelten.

NB!

Gegen die moderne Sorge, die in solchen Worten Jesu die Lohnsucht als Motiv zu sittlichem Handeln durch Jesus nicht radikal vernichtet, sondern nur raffiniert zu sehen fürchtet, brauchen wir den Vers nicht zu verteidigen; der Hinweis auf den himmlischen Lohn spielt in Jesu Worten von Mt 5 3 an eine so grosse Rolle, dass keine Kunst den Lohngedanken aus Jesu Ethik entfernen kann. Den Lohn, den Jesus meint, ablehnen, hiesse so viel wie Erbarmen Gottes, Himmelreich, Trost, Gottessohnschaft ablehnen, oder verlangen, dass die Sittlichkeit jeden Zusammenhang mit der Religion aufgiebt; ein Lieben ohne Glauben und Hoffen hat Jesus nie gewollt, hat er am wenigsten für möglich gehalten.

Ist sonach an 14 nichts unsicher, so scheint doch ungewiss, wie Jesus die Mahnungen in 8—11 und 12 f. verstanden hat, ob eigentlich, ob allegorisch von einem Zustand, den er nur mit dem festlicher Freude vergleichbar findet, oder ob hier Gleichnisse vorliegen, von denen die zweite Hälfte mit der res significata unausgesprochen blieb. Steinm. notiert für 12—14 als „allgemein anerkannt“, dass hier das Festhalten des Literalsinnes unmöglich sei; in der That hat selbst Calvin die Forderung 12 f. im buchstäblichen Verstand für barbarisch und inhuman erklärt. Steinm. ist dann so konsequent, den Hauswirt, das Essen und die Gäste geistlich zu nehmen: der Wirt ist der Rabbi, der mit geistlicher Nahrung die ihm anvertraute Schar versieht, in 12 der pharisäische γραμματεύς, der mit Seinesgleichen in der Tempelhalle oder Synagoge seine Lehrverhandlungen über schon oft besprochene Dinge gehalten hat, wobei man gab, was man nahm und nahm, was man gab, alles müssig, unfruchtbar; 13 dagegen der echte Hirte, der dem nach gesunder Speise verlangenden Volk, den nach Brot schreienden Mühseligen und Beladenen spendet, was sie bedürfen. Diese Ausdeutung ist unhaltbar, weil solcher geistlichen Speise alle Stände gleich bedürftig sind, weil auch die Pharisäer nicht blos an „reiche Nachbarn“ ihre Predigten gerichtet haben, vor allem, weil das Vergelten, das Wiedereinladen auf diesem Gebiet von den Armen und Krüppeln sogar köstlicher als von Freunden und Nachbarn geübt werden kann. Hätte Jesus die Unthätigkeit der damaligen Rabbinen geisseln wollen, so musste er ihnen vorwerfen, dass sie einladen, aber nichts vorsetzen, dass sie Festmahle ankün-

digen und selber hungrig bleiben; mit der Anklage, dass sie nur belehrten, wo sie Aussicht hatten wieder belehrt zu werden, würde er sie sogar recht schlecht getroffen haben.

Die Meisten begnügen sich denn auch in 12—14 eine „halbparabolische Bilderrede“ zu finden, wo nicht eine Tafelordnung vorgeschrieben, sondern das allgemeine Gesetz verkündigt werde, dass vor Gott nur die Liebe wahren Wert hat, die ohne jede eigennützige Nebenabsicht, ohne jede Aussicht auf irdische Wiedervergeltung geübt wird. Allein parabolisch kann weder ganz noch halb eine Rede heissen, in der Jesus im Gegensatz zu allem bisherigen Brauch einen neuen zu üben befiehlt: die „Parabel“ operiert gerade mit dem allgemein Ueblichen und Anerkannten. Es ist eigentliche Rede, die da vorliegt; Jesus macht nicht blos sein Ideal dem Intellekt der Zuhörer einleuchtend, er trägt es in imperativer Form ihnen vor, nur drastisch, wie ein echter Orientale, nicht abstrakt formuliert, sondern gleich verlebendigt durch einen Fall, wo es angewendet werden soll. Gemeint ist das Wort so ernst wie Mt 5 39 das vom Backenstreich und 5 40 das von dem geraubten Kleid, aber ganz wie dort, um cum grano salis verstanden zu werden: wie Mt 5 39 f. nicht blos von Geschlagenen und Beraubten, sondern täglich von jedermann in andrer Art erfüllt werden sollen, so ist auch Lc 14 12—14 nicht ein Programm für wohlhabende Hauswirte, sondern eine ethische Grundregel für jeden, selbst den Aermsten unter den Jüngern: Erweise Wohlthaten vor allem an denen, die Dir sie nicht vergelten können! Das μὴ φώνει — ἀλλὰ κάλει ist nach der Norm von Lc 14 26, s. S. 208, zu verstehen, nicht mit der Pedanterie der Buchstäbler; was ich Euch nicht erst zu raten brauche, ist das Einladen von Freunden u. s. w.; dagegen gebiete ich als heilige Pflicht: ladet die Armen, pfleget die Verlassenen! Humane Formen des Verkehrs mit dem Fanatismus eines Jakobiners zu zerstören, hat Jesu so ferngelegen wie Hass gegen Eltern und Kinder zu predigen: er nennt nur das Aeusserste, was im Verzicht auf das dem Menschen, gerade dem feinangelegten, Natürliche, doch um des Himmelreichs willen unter Umständen von einem Jünger geleistet werden muss.

Schwerlich wird das Wort 8—10 anders aufzufassen sein. Dass Jesus darin all den anwesenden Pharisäern sub rosa beibringen wollte, sie möchten an Ehre und Verdiensten noch so verschieden sein, in dem alles nivellierenden Abstande von ihm verschwänden trotzdem alle Unterschiede, empfingen alle den letzten Platz, hat Steinm. nicht glaublich gemacht; das Gleichgewicht beider Hälften des Spruchs wird dadurch zerstört; und mit Imperativen pflegt man nirgends voll-

zogene Thatsachen darzustellen. Was die Alten aus den letzten und ersten Plätzen, dem Hochzeitsmahl, dem Gastgeber und den Gästen herausdeuten, ist noch weniger brauchbar, wenn es auch einem Volkm. sogar stark imponiert. Ein vollkommenes Gleichnis glaubt B. Weiss in der Perikope zu erkennen: wie bei Tische der Vordringliche sich leicht gerechter Beschämung aussetzt, und umgekehrt der Bescheidene geehrt wird, so wird jeder, der sich selbst erhöht, erniedrigt und umgekehrt. Lc hat das Wort keinenfalls so verstanden; ihm erscheint es direkt gegen die Platzjägerei gewisser Kreise gerichtet, und die Demut empfehlende Gnome 11 ist nicht die Anwendung des in 8—10 auf anderm Gebiet beobachteten Gesetzes, sondern die Begründung der in 8—10 teils gedrohten teils verheissenen Vergeltung durch eine unumstössliche Regel. Nun könnte Lc wie sonst, auch hier ein ursprüngliches Gleichnis ja aus Missverständnis umgestaltet haben, aber die imperativische Haltung von 8—11 ist so einheitlich, und diese eignet sich für ein Gleichnis so schlecht, dass ich auf jene Annahme verzichten möchte, zumal die Parallele in 12—14 die Auffassung des Lc begünstigt; beide Worte gehören innerlich zusammen, Demut und Selbstlosigkeit gehen stets Hand in Hand, und der Gast 10 wird als Wirt am besten verstehen nach 13 zu handeln, der Wirt von 13 es leicht finden, als Gast das Gebot 10 zu erfüllen.

Wie im Grunde schon ein Teil der alten Exegeten richtig fühlte, nur dass sie immer das himmlische Mahl, bei dem erhöht zu werden der grösste Lohn sei, mit einmischen, giebt Jesus allerdings hier eine Vorschrift für das Verhalten an fremdem Tische. Ein magister caeremoniarum wird er deshalb nicht, so wenig wie Clem. Alex. durch die für unser Gefühl oft seltsam ins Detail gehenden Anweisungen über Höflichkeit und Reinlichkeit im Pädagogus zu einem Kapuzinerpater wird; er belehrt nur über ein Einzelnes, doch in einem Stil, dass der rechte Hörer sogleich ein Grundgesetz wahrer Sittlichkeit dabei heraushört. Wer es aufrichtig bei Mahlzeiten durchgeführt hat, was Jesus 14 8—11 ihm rät, der wird es in Magistratssitzungen, auf Synoden u. s. w. nicht anders halten, und nicht das „zu unterst Sitzen“ wird ihm die Hauptsache sein, sondern die Bethätigung der Gesinnung, die bei einem antiken Gastmahl sich in der Wahl des schlechtesten Platzes äusserte, für die es aber im täglichen Leben ebenso unzählige Formen wie Gelegenheiten der Bethätigung giebt. Sonach besitzen wir in Lc 14 7—14 nichts, was wir Gleichnis nennen könnten, es braucht nichts von einem niederen Gebiet auf das höchste erst übertragen zu werden: eine Art von Synekdoche, die in den Sprichwörtern und bei Sirach mit Vorliebe bei Formulierung sittlicher Regeln gewählt wird,

liegt vor; am nächsten verwandt sind Sprüche dieser Art mit den Beispielerzählungen; Lc 14 8—11 und 12—14 verhalten sich zu den Gleichnissen 14 28—32 wie die Beispielerzählung Lc 18 9—14 zu der Parabel Lc 18 1—8.

28. Von Kindern und Hunden. Mc 7 27 f. Mt 15 26 f.

Mc erzählt 7 24—30 eine Geschichte, wie Jesus in den Gebieten von Tyrus einst die Einsamkeit suchte, wie aber alsbald ein heidnisches Weib zu ihm eilte und ihn anflehte, ihre besessene Tochter zu heilen. Anfangs lehnte er dies ab, aber ein kluges Wort des Weibes stimmte ihn völlig um; und heimgekehrt fand sie ihr Kind vom Dämon befreit.

Aehnliches berichtet in gleichem Zusammenhang Mt 15 21—28; nur dass hier, schon ehe Jesus sich in ein Gespräch mit der Heidin einlässt, die Jünger ihm zureden, das schreiende Weib doch zu befriedigen, worauf er sie abweist: ich bin gesandt nur an die verlorenen Schafe des Hauses Israel. Die Antwort, die Jesus der Frau selber auf ihr wiederholtes Bitten erteilt, lautet bei Mt 26: „Es ist nicht recht (vielleicht statt οὐκ ἔστιν καλόν hier οὐκ ἔξεστιν zu lesen, was den Sinn kaum verändert) das Brot der Kinder zu nehmen und den Hunden vorzuwerfen.“ Mc 27 weicht in der Wortstellung unerheblich ab, schickt aber allein den Satz voraus: „Lass zuerst die Kinder sich sättigen“. um dieser direkten Abweisung, durch γάρ verbunden, das οὐκ ἔστιν καλόν u. s. w. als Begründung folgen zu lassen. In Mt 27 und Mc 28 wird mitgeteilt, was das phönizische Weib, ohne durch den schroffen Ton abgeschreckt zu sein, erwidert; jetzt bei beiden eine direkte Anrede: ναὶ κύριε — κύριε hat sie bei Mt Jesum auch schon 25 gerufen, 22 sogar κύριε υἱὸς Δαυίδ —, „auch die Hündlein („unter dem Tisch“ fügt Mc bei) essen (Mc ἐσθίουσιν, Mt hat dafür das grammatisch korrekte ἐσθίει) von den Brosamen“ (der Kinder Mc 28; die von dem Tisch ihrer Herrn fallen Mt 27). ἄφες mit Acc. c. inf. = Mc 10 14 Lc 12 39; πρῶτον relativ = vorher wie Mc 3 27, χορτασθῆναι absolut = sich sättigen, satt werden wie Mc 6 42. οὐκ ἔστιν καλόν mit (Acc. c.) inf. von sittlich Anstössigem wie öfters im N. T. das καλόν ἐστι von sittlich Gutem; ὁ ἄρτος τῶν τέκνων das den Kindern — in einer Familie, Artikel der Gattung — gehörige, für sie bestimmte Brot; τοῖς κυναρίοις βαλεῖν den Hunden (zum Fressen) vorwerfen: vgl. Mt 25 27 βαλεῖν τοῖς τραπεζίταις und Mt 7 6 μὴ δῶτε . . . τοῖς κυσίν μηδὲ βάλητε . . . ἔμπροσθεν τῶν χοίρων. Objekt zu βαλεῖν ist das bei λαβεῖν genannte Brot. κυνάρια, Deminutiv von κύνες, nur hier im N. T.; es klingt freundlicher als κύνες. van K. betont sehr nachdrücklich das λαβεῖν vor βαλεῖν; das sei das Unrechte, wenn man den Kindern ihr Brot wegnehme und es den Hunden hin-

reiche; Andre schmuggeln als Subjekt den Vater ein und finden es unter überflüssiger Berufung auf Mt 7 9 grenzenlos unväterlich, wenn jemand seine Kinder darben liesse, um die Hunde zu füttern. Von einem Vater ist aber nicht die Rede, und das λαβεῖν an und für sich bedeutet nicht wegnehmen, vgl. vielmehr Mt 13 31 33 26 26. Der Gegensatz, auf den es hier ankommt, scheint mir weniger in den Verben λαβεῖν und βαλεῖν zu liegen, als ob dort unbillige Beraubung, hier falsche Freigebigkeit geübt würde, sondern in dem τῶν τέκνων und τοῖς κυναρίοις. Ob die Kinder noch genug übrig behalten oder nicht, ist eine Frage, die uns wenigstens Mt gar nicht nahe legt; die Ungebühr besteht darin, wenn jemand die Hunde den Kindern gleichstellt, der Kinder Brot austeilt an Hunde, für deren Fütterung vielmehr Knochen und Küchenabfälle sich eignen. Mc allerdings mit seiner Sorge, dass zuerst die Kinder satt werden, scheint das λαβεῖν scharf accentuieren zu wollen, aber sein eigner Text spricht gegen diese Deutung; ein τοῖς τέκνοις neben einem αἴρειν, oder dgl. wäre dann erforderlich statt λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων.

In der Erwiderung des Weibes wird das ναί ursprünglich wohl weder als „Ja" noch als „Doch" gemeint sein, sondern als Beteuerungspartikel: Wahrlich, Herr (ναί, κύριε wie Epict. II 7 9 20 30, ναί, καί wie Epict. II 22 7), auch (καί vor τὰ κυνάρια kann nur unnatürlich als „und" genommen werden) die Hündlein essen; wenn bei Mt 27 das γάρ hinter καὶ echt ist, muss zu dem ναί ein καλόν ἐστι oder ἔξεστι hinzugedacht werden, das ναί also dem οὐκ, womit Jesu Wort begann, entgegengesetzt sein, wie Epict. II 1 26 ἄλλο οὐδέν (scil. ἐποίησε); ναί = doch, mit folgendem γάρ ib. II 10 20. Das ὑποκάτω τῆς τραπέζης bei Mc ist nicht blos von freundlicher Anschaulichkeit, sondern markiert fein den Gegensatz zwischen Kindern und Hunden; das marcinische ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν παιδίων entspricht vortrefflich dem τὸν ἄρτον τῶν τέκνων, während Mt mit seinem τῶν κυρίων αὐτῶν die Kinder ganz aus den Augen verliert: oder wird man mit van K. die Kinder eines palästinensischen Hauses als die natürlichen Herren der Haushunde betrachten? Mt hat die Situation vereinfachen wollen, indem er von dem Aufenthaltsort der Hunde „unter dem Tisch" schwieg, dafür „die Brocken, die von dem Tisch ihres Herrn fallen" als ihr Futter bezeichnete (wobei schwerlich ein Gegensatz zwischen πίπτειν 27 und βαλεῖν 26 beabsichtigt, oder auch nur von Mt bemerkt worden ist); diese ψιχία mag man, wenn die Mahlzeit vorüber ist, wie Lc 16 21 auf den Hof oder die Strasse schaffen, wo die Hunde drauf lauern: aber sind solche Ueberreste denn mit dem 26 genannten Brot der Kinder identisch? Bei Mc ist die Antwort entschieden zarter, zugleich bescheiden und

geschickt; nicht das Brot wollen die Hunde, nur die Brocken, wie sie, zumal bei ungeschicktem Essen — daher τὰ παιδία statt τὰ τέκνα 27 — gelegentlich herunterfallen, und auch die wiederum nicht ganz; etwas davon, ἀπὸ τῶν ψ. = Lc 15 16 16 21 22 18. Mit dieser zwiefachen Beschränkung kann aber ein regelmässiges Teilhaben der Hunde an dem Brot der Kinder nicht bestritten werden — quod erat demonstrandum. Hier verraten sich nun die ersten Worte bei Mc 27: ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα als unglücklicher Zusatz des Evangelisten (vgl. die treffenden Ausführungen von B. Weiss), sein Text 28 nimmt weder auf die Sättigung der Kinder, noch auf das πρῶτον irgendwelche Rücksicht.

Aber diese Worte beweisen uns, dass Mc die eben behandelte Rede und Gegenrede mindestens halb allegorisch verstanden hat. Wenn Jesus das kananäische Weib mit ihrer Bitte abweist, damit die Sättigung der Kinder nicht unterbrochen würde, so muss er unter Sättigung die Ausübung von Wunderkräften verstehen, wie die Heilung vom Besessenen, die hier begehrt wurde; die Kinder aber können nur die Kinder Israels sein, vgl. Mt 8 12, die Hunde, nach einem unter den Juden jener Zeit (vgl. Apc Hen 89 49 τοὺς κύνας τοὺς Ἀλλοφύλους καὶ Φυλισταίους ὀνομάζεσθαι τῇ γραφῇ) geläufigen Sprachgebrauch, die unreinen Heiden. Dass Mc in seiner Deutung konsequent weitergegangen ist, um wie Clem. Hom. II 19 und andre Exegeten nun auch das Brot, den Tisch, die Brosamen geistreich auszudeuten[1], bezweifle ich; er wird wohl noch gefühlt haben, dass es nur darauf ankam, an dem einmal gewählten Bilde zu veranschaulichen, dass Heiden von Israels Reichtümern Vereinzeltes abbekommen können, ohne dass die Juden dadurch geschädigt werden. In derselben Absicht lässt Mt Jesum an die Sitte erinnern, wonach von den Abfällen der Mahlzeiten im Hause die Hunde gefüttert werden: weiter verlangen die Heiden ja nichts als Ueberreste von Israels Tische; so gewiss wie dem Mt 24 „die verlorenen Schafe des Hauses Israels“ nur bildlicher Ausdruck für die Sünder aus dem Volke Gottes ist, sind ihm die Hündlein 26 f. Heiden und die Kinder Juden. Aber dass er die Juden nun auch als die κύριοι der Heiden, die jenen ihr Futter nach Belieben zumessen, betrachtet hätte, traue ich ihm nicht zu, darum auch keine Ausdeutung von τράπεζα. Nach beiden Evangelisten hat demnach Jesus

[1] Bezeichnend für den Einfluss der Exegese auf die Texte ist, dass die Syrer am Schluss von Mt 27 „und leben“ oder „und sättigen sich“ hinzufügen, Syr^sin aber die Frage Mt 26 so gestaltet: „Ziemt sich's nicht, das Brot zu nehmen, welches die Söhne den Hunden hinwerfen“ (Merx), d. h. Sollten die Heiden das Evangelium dann nicht aufnehmen, wenn Gottes Volk es von sich stösst?

das Flehen einer Phönizierin, ihr besessenes Töchterchen zu heilen, zuerst abgewiesen, weil seine Kräfte Israel, nicht den Heiden gehörten, aber das Weib überwindet ihn durch den glaubensstarken Hinweis darauf, dass die Heiden ja mit den von niemandem in Israel begehrten Ueberbleibseln zufrieden sind.

Mc hat die unbedingte Ablehnung einer Heilswirkung Jesu an Heiden peinlich empfunden, deshalb durch den Einschub mit ἄφες πρῶτον sie in eine Verschiebung auf spätere Zeiten verwandelt: auch insofern ohne Glück, als dies πρῶτον für die Mutter eines von Krämpfen geschüttelten Kindes ein schlechter Trost wäre! Da ist wahrlich das scheinbar härtere οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ bei Mt 24 Jesu würdiger, wiewohl beide prinzipiellen Erklärungen, Mt 24 wie Mc 27ᵃ, die Wirkung der folgenden, von Mc und Mt beinahe gleich überlieferten Worte nur abschwächen können.

Vielleicht aber haben auch diese bei Mc und Mt schon ein ungenügendes Verständnis gefunden. Ohne zwischen der Absicht Jesu und dem Verständnis der Evangelisten zu unterscheiden, erklärt B. Weiss das Jesuswort für ein reines Gleichnis. So wenig es erlaubt sei, das den Kindern gehörige Brot zu nehmen und es den Hunden zuzuwerfen, so wenig könne es erlaubt sein, das für Israel bestimmte Heil dem Volke der Verheissung zu entziehen, um es den Heiden zuzuwenden. Sogar die Vergleichung der unreinen Heiden mit Hunden bestreitet Weiss als aus Verkennung des Wesens der parabolischen Rede entsprungen; auch seien die hier gemeinten Schoss- und Stubenhündchen ja etwas andres als die wilden Hunde des Orients, die allein als unreine Tiere gälten. Die bittende Heidin habe mit dem ihr gebotenen Material dann ein neues Gleichnis gebildet: so wenig die Hündlein nach dem Brot der Kinder verlangen (?), da schon ihre Stelle bei Tisch es mit sich bringt, dass sie sich mit den abfallenden Brocken begnügen, so wenig beabsichtige sie, Israel in seinem Heilsbesitz zu stören oder diesen zu vermindern, wenn sie von dem Reichtum dieses Heils ihr Stücklein empfangen möchte.

Nun, die Unterscheidung der reinen κυνάρια von den unreinen κύνες werden wir auf Rechnung eines Griechen setzen, bis Weiss uns belehrt hat, wie Jesus in seiner Sprache sie andeuten konnte; mir klingt Jesu Wort Mc 27 recht wenig nach kleinen, sauberen Schosshündchen. Vor allem aber hätte das Weib, selbst wenn wir ihr gleiche Kunst im Parabelreden wie Jesu zuschreiben, Jesum meines Erachtens gar nicht verstehen können, wenn ihr der Name „Hunde" für Nichtjuden nicht geläufig war, und kein jüdischer Zuhörer, selbst bei grösstem Interesse für das Wesen der parabolischen Rede, konnte

umhin hier bei κυνάρια an Heiden zu denken. Jesus hat das auch erwartet. Andrerseits hat er doch nicht blos eine Allegorie gebildet, wo der verständnisvolle Hörer „Kinder“ durch „Juden“, „Hunde“ durch „Heiden“ ersetzt, sondern eine zwitterartige Rede, deren Acumen eben darin liegt, dass die Hauptbegriffe doppelten Sinn haben; eine allgemein bekannte Metapher wie „Hunde“ für „Heiden“, aus der sich die andre: „Kinder“ für „Juden“ von selbst ergab, erlaubte solche Rede. Die normale Behandlung von Juden und Heiden sollte mit Hülfe dieser Metaphern als übereinstimmend mit der normalen Behandlung von Kindern und Hunden hingestellt und gerechtfertigt werden. Das metaphorische Element macht das Wort auffallend und eindrucksvoll, es giebt ihm die Pointe, das parabolische den beweisenden Charakter: eben die Vermischung der beiden Redegattungen macht aus der sonst nur programmatischen Erklärung eine einleuchtende Verteidigung seines Grundsatzes, — worauf genau mit denselben Mitteln die Kananäerin die Zulässigkeit von Ausnahmen nicht etwa nur erfleht, sondern als jenem Grundsatz entsprechend nachweist.

So hohe Gewandtheit nimmt bei einem armen phönizischen Weibe allerdings Wunder. Und da die ganze Geschichte dieser Fernheilung legendarisch klingt, wie denn auch Clem. Hom. II 19 ff. die Legende von der Mutter und ihrer geheilten Tochter eifrig weiterspinnen, so begreift man, dass von der Kritik die ganzen Perikopen Mc 7 24—30 und Mt 15 21—28 als Dichtung aus mehr oder minder judaistischer Tendenz betrachtet und also auch 27 f. resp. 26 f. Jesu abgesprochen worden sind. Allein man darf nicht übersehen, dass aus diesen Perikopen jene zwei Verse sich merkwürdig herausheben: während sonst Mc und Mt hier völlig unabhängig von einander erzählen — daher auch der Streit, ob Mc 27a eine Milderung von Mt 24 oder umgekehrt Mt 24 eine heidenfeindliche Verschärfung von Mc 27a ist, gegenstandslos ist: wahrscheinlich hat Mc jenes Sätzchen selber gebildet, Mt das seinige von anderswoher (vgl. 10 6!) überkommen —, stimmen sie in den halbparabolischen Sätzen so unverkennbar überein, dass eine schriftliche Quelle für beide angenommen werden muss. Diese hat, da beide ihr sonst nicht folgen, vielleicht nur jene Sätze mit einer kleinen Einleitung geboten; ihre Einheftung in die Legende von der Kananäerin kann auf Grund anderweitiger Ueberlieferung erfolgt sein. Wenn wir uns aber hinsichtlich des Rahmens für unsre παραβολή in solcher Ungewissheit befinden, darf man wohl den Zweifel wagen, ob die kunstvolle Zweigliedrigkeit, die Mc 7 27 f. zeigt, aus einem kurzen Gespräch Jesu mit einer armen Frau erwachsen ist; auch bezweifeln, dass Jesus sich von dieser Frau in so fundamentaler Weise seine Grundsätze korrigieren lassen musste —

denn die populäre Annahme, er habe, zum Helfen von vornherein bereit, nur ihren Glauben durch die Ablehnung erst auf die Probe stellen wollen, scheitert an Mt 24 und Mc 27a, mehr noch an dem Ernst der Worte. Was Mc und Mt als Gespräch geben, dürfte eine ganz und gar Jesu zukommende Rede sein: vor allem der zweite Satz ein Erzeugnis seines Geistes; der erste vielleicht in Form einer Frage vorangeschickt, um die Aufmerksamkeit auf das dadurch in das rechte Licht gerückte Problem zu lenken. Die Historie von der Kanaanäerin ist vielleicht erst entstanden, als man den Zusammenhang beider Sätze nicht mehr begriff, sonst durch Zufall mit diesem Worte in Verbindung gebracht worden. Irren wir uns aber mit jener Hypothese über die älteste Geschichte von Mc 7 27f. nicht, so hat Jesus da in zarter und doch grosser Art seine Stellung zwischen Judentum und Heidentum umschrieben. Er achtet die Vorrechte der Kinder hoch, aber er gönnt auch den Hunden ihre Speise, Anteil an der Speise der Kinder. Dieser Standpunkt entspricht durchaus dem, was uns auch sonst die Synoptiker über den „Universalismus" Jesu ahnen lassen; und erst als Rechtfertigung solch eines Missionsprogramms wird dies kleine Wort zu einer gewaltigen That, während man, falls nur eine unglückliche heidnische Mutter um Austreibung eines Dämons bat, die Bedenken Jesu und eine so feierliche Rechtfertigung derselben nur verstünde, wenn jede einzelne Dämonenaustreibung bei ihm eine Verminderung der Kraft nach der materialistischen Theorie Mc 5 30 bewirkte. Da das ναὶ κύριε schon in der Quelle gestanden hat, müsste die Verteilung der zwei Redehälften an zwei verschiedene Personen sehr früh eingetreten sein; sie lag nahe, da doch der zweite Teil sich als siegreiche Einwendung gegen den ersten giebt.

B. Die Parabeln.

29. Hausbau auf Felsen oder Sand. Mt 7 24–27 Lc 6 47–49.

Wir beginnen mit einer Gleichnisrede, die vielleicht mit ebenso viel Recht in der ersten Abteilung ihren Platz fände: der Form nach erscheint sie sogar nur als Vergleichung, nicht einmal als Gleichnis, und nach ihrem Inhalt können wir sie nicht als eigentliche Geschichte vorgetragen denken. Aber es ist nicht ein feststehendes, allgemein bekanntes oder immer wieder eintretendes Verhältnis wie Mt 5 13 6 24 und auch noch 11 16ff., worauf Jesus hier verweist, sondern ein einzelner Fall, der vorkommen kann, wird beschrieben, und zwar in den Formen der Erzählung, ᾠκοδόμησεν, κατέβη, οὐκ ἔπεσεν: wir nähern uns also der eigentlichen Parabel.

Zwei Männer lernen wir kennen, die sich ein Haus gebaut haben; dem einen fällt das Haus ein, der andre behält es in allem Unwetter ungefährdet; trotz der namentlich bei Mt weitgehenden Gleichförmigkeit in der Beschreibung des Verlaufs auf beiden Seiten wird man die Rede kaum eine Doppelparabel (Hltzm.) nennen dürfen: sonst sind die Parabeln von den klugen und thörichten Jungfrauen und von den Knechten, die verschiedene Summen aus dem Besitz ihres Herrn verschieden verwerten, auch Doppelparabeln. Die Einheit des Ganzen bleibt gewahrt; während die Parabel vom verlorenen Schaf auch getrennt von der vom verlorenen Groschen erzählt werden konnte Mt 18, wirkt das Bild des klugen Mannes Mt 7 24 f. nur neben dem des thörichten 26 f. und umgekehrt; beide gemeinsam muss der Hörer im Geiste betrachten, um dann einmal zu urteilen d. h. die richtige Wahl zu treffen (wie Mt 24 45—51, wo auch kein Doppelgleichnis vorliegt); in der Doppelparabel fällt er zweimal auf Grund verschiedener Stoffe das gleiche Urteil.

Unsre Halbparabel steht bei Mt wie Lc am Schluss der Bergpredigt; nach Godet liegen zwischen beiden Schilderungen zu viele Verschiedenheiten vor, als dass sie aus demselben Dokument entnommen sein könnten; Andern wird kaum eine Perikope sicherer wie diese die Gleichheit der Vorlage dokumentieren, nur das ist streitig, ob Mt im wesentlichen die ursprüngliche Form wiedergiebt (van K., B. Weiss) oder zum Teil auch Lc; mir scheint die Auslegung zu ergeben, dass Lc überwiegend der Vorzug gebührt.

An die Warnung vor einem Namenchristentum, wo man Herr, Herr sagt, aber den Willen des himmlischen Vaters bezw. das, was Jesus sagt, nicht thut Mt 7 21—23 Lc 6 46 fügen beide Evangelisten die Verse, die zugleich den bei der Bergpredigt Anwesenden eine letzte, ernste Mahnung mitgeben; die Hörer der Worte Jesu werden verglichen mit dem Erbauer eines Hauses; wie dieser durch den Erfolg als klug oder als thöricht erwiesen wird, so die Hörer, je nachdem sie auch Thäter sind oder das Thun unterlassen. πᾶς ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτούς ist bei Mt Gegenstand der ersten Vergleichung; Lc sagt: πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρός με καὶ ἀκούων μου τῶν λόγων καὶ ποιῶν αὐτούς. Der feinere Genetiv beim Objekt von ἀκούειν wird auf Rechnung des Lc kommen, eine sachliche Differenz ist es nicht, vgl. Act 9 7 mit 9 4. Relativ- und Partizipialsätze wechseln oft nach Zufall; 26 schreibt ja auch Mt πᾶς ὁ ἀκούων, doch bevorzugt Lc die Partizipien wie sogleich 48 wieder ἀνθρώπῳ οἰκοδομοῦντι statt Mt: ἀνδρὶ φρον. ὅστις ᾠκοδόμησεν. Wenn bei Mt μου τοὺς λόγους durch den Zusatz τούτους ausdrücklich auf die Bergpredigt bezogen wird, so scheint Lc eine all-

gemeinere Anwendung zu wünschen, da er vor dem Hören noch das „Zu Jesu Kommen“ erwähnt; weil dies 49 fehlt, braucht es noch nicht hier eingeschoben zu sein; wie Lc 14 26 18 16 betont Jesus das ἔρχεσθαι πρός με auch Mt 19 14. Die Steigerung bei Lc 47 ist schön; das ἔρχεσθαι ist die Hinwendung zu Jesus, gleichsam die Meldung zu seinem Dienst, das ἀκούειν die Entgegennahme der Aufträge, beides unerlässlich und ihm eine Freude, aber entscheidend bleibt doch allewege das Thun, das Halten seiner Gebote (μου τοὺς λόγους = ἃ λέγω 46). Innerhalb der Bergpredigt ist die Erwähnung des Kommens vielleicht überflüssig (VAN K.), vor dem τούτους des Mt ganz unmöglich, aber wenn die „Quelle“, wie wahrscheinlich ist, unsre Parabel erst in die jetzige Umgebung gebracht hat, so durfte sie ein ursprüngliches „Wer zu mir kommt“ ganz wohl stehen lassen; sie wollte weniger einen sichtbaren Epilog, als eine für jede Rede Jesu gültige Mahnung an die Hörer bieten; darum knüpft auch Lc 47 nicht besonders an 46, während Mt den Schluss 24—27 durch οὖν mit der übrigen Rede verbindet.

ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ φρονίμῳ, fährt Mt fort, Lc viel breiter: ὑποδείξω ὑμῖν τίνι ἐστὶν ὅμοιος. (48) ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ. Solche Umständlichkeit wird durch Lc 7 31 neben Mt 11 16 als ursprünglich geschützt, wenn auch ὑποδείξω ὑμῖν = Lc 12 5 von dem Evangelisten herrühren mag. Mt will durch ὁμοιωθήσεται vielleicht auf den Tag des Gerichts verweisen wie 25 1; der Hörer wird sich bis dahin durch sein Thun einem klugen bezw. thörichten Manne gleich gemacht haben (vgl. 6 8); die Lesart des t. rec. 24 (aber nicht 26!) ὁμοιώσω αὐτόν verkennt die Tendenz des Mt. Der farblose ἄνθρωπος des Lc 48 und 49 ist sicher älter als der ἀνὴρ φρόνιμος Mt 24 und ἀνὴρ μωρός 26; auch den ἄνθρωπος zu streichen, wagt mit einem Lateiner BLASS; ὅμοιός ἐστιν οἰκοδομοῦντι hätte Lc aber gewiss nicht geschrieben. Die Prädikate „klug“ und „thöricht“ hat wohl Mt, vgl. 25 2, zugesetzt; in den Ton einer Parabel passen sie schlecht, wo dem Hörer solch ein Urteil nicht vorher aufgedrängt, sondern von ihm selbständig gefunden werden soll. Lc charakterisiert den Menschen blos als οἰκοδομῶν οἰκίαν — ohne Artikel wie 14 28 πύργον οἰκοδομῆσαι; es ist ja gleichgültig, ob er das Haus selbst bewohnen oder an Andre vermieten will — Mt feierlicher ὅστις ᾠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν. Wieso er beim Bauen klug verfuhr, erfahren wir bei Mt lediglich durch den Zusatz zu diesem ᾠκοδ.: ἐπὶ τὴν πέτραν. 16 18 hat Mt in gleichem Falle ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ; der Kasuswechsel wird zufällig sein; Herm. Vis. III 2 4 3 5 u. s.: πύργον οἰκοδομούμενον ἐπὶ ὑδάτων. Der Artikel bei πέτρα ist der der Qualität (13 5 ἔπεσεν ἐπὶ τὰ πετρώδη), ebenso 26: ἐπὶ τὴν ἄμμον. Felsen ist der beste Grund für ein von Wind und Wasser bedrohtes Haus, Sand der schlechteste. Lc malt hier reicher aus: ὃς ἔσκαψεν καὶ

ἐβάθυνεν καὶ ἔθηκεν θεμέλιον ἐπὶ τὴν πέτραν. Der Mann grub ordentlich, und vertiefte, tiefte aus — die alte Annahme, es läge hier Hendiadys vor = tief graben, ist überflüssig —, und legte das Fundament (14 29) auf Felsengrund; er scheute also keine Mühen und Kosten, um die gediegenste Fundamentierung herzustellen. Die Erprobung führt hingegen Mt breiter aus, durch die fünf καί 25 entsteht eine wirkungsvolle Monotonie, hebraisierend immer die Verba gleich hinter den καί; der Regen fiel und die Ströme kamen und die Winde bliesen (vgl. Lc 12 55 νότον πνέοντα) und fielen auf jenes Haus (das eben genannte, vgl. 24 46 ff.), und es fiel nicht (πίπτειν von Häusern Lc 11 17). Die ποταμοί sind als Giessbäche, Bergströme zu denken, die ein schwerer Regen vom Gebirge her in die Ebene sendet (χείμαρροι ψ 123 4); προσπίπτειν ist hier ganz anders als Mc 3 11 gebraucht, vom feindlichen Angriff; diese Bedeutung ist seltener als bei ἐπιπίπτειν, z. B. Judith 15 5 6, aber mit NABER προσέπαισαν zu konjizieren ist ungerechtfertigt; statt προσκόπτειν 27 mag προσπίπτειν hier gewählt sein, um einem Fallen der Winde gegenüber wirksam das Nichtfallen des Hauses zu betonen, während 27 auf ihr Stossen hin der Fall des Baues eintritt. Das προσκόπτειν ist für Winde, das προσπίπτειν für Bergströme der geeignetere Ausdruck; ob das auf eine ältere, einfachere Form des Gleichniswortes weist, wo hier das Wasser, dort der Wind seine Kraft erprobte? Bei Lc heisst es einfacher πλημμύρης δὲ γενομένης προσέρηξεν ὁ ποταμὸς τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ: πλημμύρα ist nicht Platzregen (GODET), nicht meist Seewasser (VAN K.), sondern Hochwasser, Ueberschwemmung; sie „entsteht" wie eine Hungersnot 15 14, da bricht der Fluss auf jenes Haus, kann es aber nicht erschüttern. Der Fluss ist der an dem Haus vorüberfliessende — man hat in Palästina guten Grund, sich möglichst nahe den Flüssen anzubauen —, der steigt bis weit über die Grundmauern des Hauses und umbrandet es schäumend, προσρηγνύναι sonst meist transitiv, doch vgl. Aquila Hab 3 9 πρόσρηξις τῶν ὑδάτων. Nicht einmal zu erschüttern vermochte er das Haus: man bemerke die Steigerung gegenüber Mt οὐκ ἔπεσεν; zu σαλεύειν vgl. Lc 7 24 21 26, οὐκ ἰσχύω beliebt bei Lc, aber sonst nur von Personen gebraucht. Den Grund für die Unerschütterlichkeit nennt Lc διὰ τὸ καλῶς οἰκοδομῆσθαι αὐτήν (die Korrektur NABER's ᾠκοδ. setzt irrig die Formen der klassischen Gräcität für Lc voraus, s. S. 88 f.), καλῶς = vorzüglich; es übersteht alle Gefahr, weil es so gut gebaut worden war, Mt konkreter: es war nämlich auf Felsen gegründet τεθεμελίωτο, wo das θεμέλιον Lc 48 doch durchzuklingen scheint. Den entgegengesetzten Fall beschreibt Mt, durch καί anknüpfend (Lc dafür δέ), völlig konform dem ersten, nur ersetzt jetzt auch er das ὅστις durch ein Part.; statt ποιεῖ muss hier μὴ ποιῶν, statt φρονίμῳ: μωρῷ stehen, statt ἐπὶ τὴν πέτραν: ἐπὶ τὴν ἄμμον, statt οὐκ

ἔπεσεν: ἔπεσεν; zu προςέκοψαν s. oben. Das Unwetter, in dem das Felsenhaus besteht, bringt das auf den Sand gebaute zu Fall, und feierlich (vgl. bei den Philosophen solche Schlüsse wie ὦ μεγάλης ἀναισθησίας καὶ ἀναισχυντίας Epict. I 16 8 II 20 37) prägt der Schlusssatz die Grösse der Katastrophe uns ein: καὶ ἦν ἡ πτῶσις αὐτῆς μεγάλη. πτῶσις vgl. Lc 2 34 Jes 17 1, wegen des ἔπεσεν, = ruina, sonst auch πτῶμα in diesem Sinne z. B. Clem. Paed. II 1 5: χαλεπώτατον πάντων πτωμάτων. Bei Lc wird die Gleichförmigkeit der beiden Parabelhälften, die Mt anstrebt, vielmehr gemieden. Die Partt. Praes. 47 48ᵃ weichen drei Partt. Aor., wohl ohne besondere Absicht, unter dem Einfluss der zahlreichen vorhergehenden Aoriste. Wie das Kommen nicht wieder erwähnt wird, so bleibt das Objekt bei ἀκούσας jetzt fort, die Näherbestimmung zu οἰκοδομήσαντι οἰκίαν lautet kürzer (ähnlich wie bei Mt) ἐπὶ τὴν γῆν χωρὶς θεμελίου; an die Hochflut zu denken wird dem Leser überlassen, das τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ durch ein voraufgestelltes ᾗ (was Blass streicht) erspart, und der Sturz als plötzliches Zusammensinken beschrieben; εὐθὺς συνέπεσεν — wo Mt in einem Teil der Lc-Texte die Weglassung von εὐθύς (so Blass, vgl. 17 7 εὐθέως!), im andern die von συν vor ἔπεσεν bewirkt hat. Im Schlusssatz schreibt Lc für ἦν des Mt ἐγένετο, für ἡ πτῶσις: τὸ ῥῆγμα, für αὐτῆς: τῆς οἰκίας ἐκείνης. συμπίπτειν ist häufig bei Artemidor, z. B. II 61, IV 60 von einer Stadt σεισμῷ συμπεσεῖν; ῥῆγμα für Einsturz sonst nicht belegt, doch wird neben dem zweimal gebrauchten προςρηγνύναι auf diesen Ausdruck die Erinnerung an Ez 13 11 geführt haben, wo καὶ ῥαγήσονται parallel καὶ πεσοῦνται steht, in einem wohl sicher, wenn nicht Jesu bei der Bildung der Parabel (Hltzm.), so doch den griechischen Aufzeichnern oder Uebersetzern vorschwebnden Abschnitt. Uebrigens nennt ep. Clem. ad Jacob. 14 neben ταρταρέα χάρυβδις unter den schwersten Gefahren der Seefahrt φόνια προςρήγματα; wenn Hobart in ῥῆγμα und προςρηγνύναι wie in πλημμύρα und συμπίπτειν Ausdrücke des medizinischen Sprachgebrauchs wiedererkennt, so möchte ich darauf aufmerksam machen, dass nach Artemid. I 13 60 ῥήσσειν ein t. t. der Athletenphraseologie war, „werfen“ opp. „fallen“ (πίπτειν): in dem hier bei Lc gesicherten Sinn enthält keins der vier Worte etwas Medizinisches; vgl. noch Apol. Arist. XVI 6 προςρήσσοντες (ται?) ἑαυτοῖς ὡς μεθύοντες. Blass will wegen einer Minuskelhandschrift für die römische Ausgabe des Lc den Schlusssatz in 49 streichen, ebenso — nur dass hier Syr[sin] als Zeuge hinzutritt — den von 48 διὰ τὸ καλῶς etc. Doch sieht er selber, dass beide Zeilen in einer Handschrift leicht ausfallen konnten, weil die erste mit αὐτήν endet wie die ihr vorangehende, die zweite mit καὶ ἐγένετο beginnt wie die folgende 7 1. Sätze mit διὰ τὸ und Acc. c. Inf. sind in der Quelle wie besonders bei Lc beliebt, vgl. Mc 4 5 6 Lc 2 4 8 6 9 7 11 8 18 5; und als überflüssigen Zierrat hätte der

Autor selber die beiden Stücke nie weggeschnitten; es entspricht so taktvoll der Situation, dass im ersten Fall nicht einfach die Unerschütterlichkeit des Hauses konstatiert, sondern der Grund dieser Kraft genannt, im andern nicht blos der Einsturz notiert, sondern die Furchtbarkeit der Katastrophe ausdrücklich beschrieben wird. Ein Zusatz wie der am Schluss von 49 wäre bei 48 unmöglich, einer wie der am Schluss von 48 hinter εὐθὺς συνέπεσεν schwatzhaft gewesen; an ihrer Stelle leisten beide den besten Dienst auf die Hauptsache hinzuweisen, dort: gut bauen! hier: hoffnungsloser Fall! Der wichtigste Unterschied in der Auffassung der Dinge zwischen Mt und Lc ist bisher unberührt geblieben. Nach Mt tritt dort οὐκ ἔπεσεν, hier ἔπεσεν ein, lediglich weil dort das Haus auf Felsen, hier auf Sand stand, bei Lc, weil dort eine gediegene Fundamentierung, hier gar keine vorgenommen worden war. Der Streit, ob die beiden Häuser an verschiedenen Stellen oder auf dem gleichen Platze gebaut zu denken sind, ob der Fehler des Thörichten demnach darin liegt, dass er sich eine sandige Stelle gesucht oder dass er bei gleichen Bodenverhältnissen nicht durch den Sand hindurch, bis der Steingrund kam, gegraben hat, erledigt sich so, dass bei Mt das Erste, bei Lc das Zweite anzunehmen ist. Der Sand Mt 26 liegt wo anders als der Felsen 24; aber die Erde Lc 49 (ἐπὶ τὴν γῆν) ist nicht Flugsand; das σκάπτειν und βαθύνειν hat der kluge Mann 48 auch an der Erde vorgenommen; aber das Fundament hat er erst in der Tiefe auf Felsen gelegt. Bei Mt mögen die Mühen und Kosten in beiden Fällen die gleichen gewesen sein, bei Lc ist der Unterschied gewaltig; der Erste ruht nicht, bis er tief unten auf Felsen stösst, der Andre baut auf den Boden hin, ohne sich um ein Fundament überhaupt zu kümmern: sein Haus wird rascher fertig und sieht eine Weile gerade so gut aus wie das des Klugen, erst die Hochwasser offenbaren, wie teuer der Leichtsinn, die Trägheit, das Sparen zu unrechter Zeit ihm zu stehen kommen.

Diese Differenz hängt mit einer Verschiedenheit in der Deutung der Parabel bei Mt und Lc zusammen. Wir bemerken bei Lc etwas dem Hören und Thun resp. Hören und Nichtthun Analoges in dem Verfahren der beiden Bauherren. Und ohne Mühe ergiebt sich das Verständnis. Wie ein Mann, der in einem Hause Schutz gegen Wind und Wetter schaffen will, dies Ziel auf die Dauer nicht durch das Bauen allein, sondern nur durch das gut Bauen erreicht, wie er nicht auf das rasch Fertigsein, sondern auf das vielleicht mühselige und kostspielige Gewinnen eines festen Fundaments bedacht sein muss, um nicht in der Wassersnot kläglich Hab und Gut zu verlieren, so wird man mein Jünger nicht durch das Kommen und Hören allein, sondern durch das gut Hören, d. h. ein Hören, das am Thun seine Freude und

seine Vollendung findet. Wie ein Bau als gut sich erweist nur, wenn er allen Angriffen des Ungewitters trotzt, so ein Jünger als gut nur, wenn er nicht blos zu hören, an stillen Tagen Gnade und Belehrung entgegenzunehmen versteht, sondern bereit ist zu thun, d. h. in Kampf und Not seine Kräfte zu bewähren. Eine Vergleichung des Einzelnen hat Lc nicht intendiert — Hören und Bauen haben doch recht wenig gemein! —, noch weniger das Graben, Austiefen, Grundlegen etc. uneigentlich verstanden, sondern (ähnlich wie 14 28 ff.) Jesu Ansprüche an einem ähnlichen Fall aus dem täglichen Leben als in ihrer Grösse notwendig veranschaulicht. Ein ἀκούειν und μὴ ποιεῖν hier wäre ganz so sinnlos wie οἰκοδομεῖν und θεμέλιον μὴ θεῖναι dort. Hinter 46, wo er die auch schon im Auge hat, die den leichten Teil der Jüngerschaft gern übernehmen, um den schweren, das ποιεῖν ἃ λέγω, sich aber herumdrücken möchten, passt bei Lc dies Parabelwort vorzüglich, es dient auch dazu, die scharfe Scheidung der Menschen in zwei Klassen, die 43—45 vorgenommen, gegen jeden Versuch einer Halbfrömmigkeit zu sichern. Dass 45 46 das λαλεῖν und καλεῖν die Rolle vertritt, die 47—49 ἀκούειν neben ποιεῖν spielt, mag ein Merkmal späterer Komposition sein; aber diese hat die vorgefundenen Texte nicht vergewaltigt, und die Auffassung des Lc von unsrer Parabel halte ich für die von Jesus gewünschte. Seit Alters hat man dagegen den Text des Mt bevorzugt und, was man von daher zu wissen glaubte, auch bei Lc eingetragen. Der Felsen ist, zumal da I Cor 10 4 lehrt: ἡ πέτρα ἦν ὁ χριστός, natürlich Christus (Orig., Euseb., Hilar.), oder auch der Glaube, die rechte Lehre; das Haus die Tugendübung, Regen, Flüsse, Winde sind Teufel, Antichristen, böse Geister (Orig.) oder πειρασμοί, διωγμοί, ἐπαναστάσεις ἀσεβῶν ἀνδρῶν (Euseb.) oder die verschiedenen Grade der Versuchungen zur Sünde (Hilar.) u. s. w. Nur Wenige wie Chrys. bemühen sich noch, den Gleichnischarakter zur Geltung zu bringen und sehen in dem klugen Hauserbauer ein Bild des echten thatenfreudigen Christen, der im zeitlichen und ewigen Leben sicher bleibt, wie jener trotz Regen und Sturm, so er trotz aller Anfechtungen, Unglücksfälle und Verleumdungen, während der Sünder trotz aller Qual und Mühe nie Frucht erntet oder Ruhe findet, weil er hienieden und jenseits, wie wenn sein Haus auf Sand gebaut wäre, immer Misslingen erlebt und Strafe. Dass wir heute über das exegetische Niveau der Alten (das einem Theodorus Mon. sogar zu ἔπεσε feierlich zu bemerken erlaubte: da könne nur von gefallenen Christen die Rede sein, die Ungläubigen fallen ja nicht erst, sie liegen auf dem Boden) noch nicht hinaus sind, beweist Godet, der „auf die Erde bauen“ erklärt: „den Willen des Herrn nur im Verstand, dem oberflächlichsten und am wenigsten persönlichen Teil

unsres Ichs aufnehmen, ihm aber das Gewissen verschliessen und die Zustimmung (!) des Willens, des wahrhaft persönlichen Elements unsres Wesens versagen", der drei Formen der Prüfung unsres „geistigen Gebäudes" kennt, und seinen Fall sich durch den Unglauben (!!) auf Erden und durch die Verdammnis drüben vollziehen sieht. Aber selbst VAN K. erblickt im Felsen die sittlichen und religiösen Lebensgrundsätze, auf die der Mensch sein Haus baut, sie seien wie Sand, wenn sie nicht eine Kraft im Leben würden und in Thaten übergingen. Radikal gebrochen mit diesen Gedankenspielereien hat B. WEISS, der das tert. comp. zwischen dem klugen Manne Mt 24 f. und dem, der Jesu Worte hört und thut, lediglich darin findet, dass beide die rechten Mittel für ihren Zweck wählen, wie in 26 f. die beiden Andern diese Wahl versäumen. Wie darum nur das Haus des klugen Mannes seine Probe bestanden habe, so werde auch allein die Jüngerschaft ihre Probe bestehen, die wie im Hören so im Thun der Worte Jesu bewährt ist. Ich kann nicht glauben, dass Jesu ein so farbloser Gedanke: die Probe besteht nur, wer die rechten Mittel für seinen Zweck wählt, als das Verbindende zwischen den Bildern aus dem gewöhnlichen Leben, die er hier Mt 24 ff. bietet, und einer religiösen Wahrheit vorgeschwebt hat; fast noch weniger hätte sich Mt mit solchen Abstraktionen zufrieden gegeben. Die Feierlichkeit, mit der er 25 und 27 den Regen, die Ströme, (welche denn bei einem einzelnen Hause?), die Stürme auftreten lässt, die doppelte Betonung des ἐπὶ τὴν πέτραν 24 25 machen mir zusammen mit dem ὁμοιωθήσεται 24 26 und unter Erinnerung an 24 45 ff. wahrscheinlich, dass er hier ein Bild der letzten Entscheidung entwerfen will. Regen etc. sind die dolores Messiae (MEYER), das οὐκ ἔπεσεν und ἔπεσεν Bestehen im Gericht oder Verurteilung, d. h. Eintritt ins Himmelreich oder Ausschliessung aus demselben, der Felsen die Frömmigkeit der That, der Sand eine Frömmigkeit, die sich auf Mund und Ohren beschränkt. Eine konsequente Ausdeutung jedes einzelnen Wortes durch Mt wird dadurch keineswegs wahrscheinlich; Ungleichmässigkeit und Willkür sind ja notwendig mit dieser Stufe der Entwicklung der Parabeldeutung verbunden. Doch mag man über die Meinungen des Mt streiten, Jesu Absicht mit diesem Parabelwort ist klar: ohne Hochwasser, Fundament, Haus, Sturz für sich als Metaphern zu nehmen, wollte er an einem drastischen Fall veranschaulichen, wie es immer und überall, also auch in der Religion, zu einem schlimmen Ende führt, wenn man nur einen Teil der erforderlichen Pflichten erfüllt, wenn man anfängt, und nicht vollendet, das Leichte thut und das Schwere, weil es im Augenblick entbehrlich erscheint, etwa unterlässt. Hören ohne Thun ist gegenüber meinen Worten ein so sinnloses Verhalten wie bei

einem Hausbau die Ausführung des Oberbaues ohne Fürsorge für gründliche Fundamentierung.

Ernstlich hat man in unsrem Jahrhundert die Echtheit resp. die Originalität dieser Parabel bestritten. Von den Rabbinen soll Jesus sie übernommen haben. Zwei von den angeblichen Vorlagen verdienen keine Berücksichtigung, weil sie an den Hausbau nicht einmal erinnern. Wohl aber soll nach Aboth R. Nathan 23 ein Elisa, Sohn des Abuja, gelehrt haben: „Wer viel gute Werke thut und tüchtig Bescheid weiss im Gesetz, gleicht einem Manne, der beim Hausbau zu unterst Granitblöcke, darüber Ziegelsteine legte. So viele Fluten an das Gebäude schlagen mögen, sie können es nicht von der Stelle rücken. Wer dagegen grosse Gesetzeskenntnis aber wenig gute Werke hat, wem ist er gleich? Einem Manne, der beim Hausbau als Fundament Ziegelsteine legt und darüber die Blöcke; beim geringsten Wasser stürzt der Bau.“ Aus SCHÖTTGEN haben Viele dieses Gleichnis „als Material“ abgeschrieben, aber den meisten jüdischen Schriftstellern, die sich darüber äussern, erscheint wie schon dem Theologen NORK (S. 55f.), Jesus als Nachahmer des Rabbi Elisa. Die Aehnlichkeit der talmudischen Parabel zumal mit Lc 6 47ff. wird niemand bestreiten; der Grundgedanke ist bei beiden identisch, da der Rabbi Gesetzeskenntnis so schätzt wie der Evangelist das Hören von Jesu Worten. Indess wenn die eine Form von der andern abhängig sein muss, was VAN K. bestreitet, und wir die Frage, ob Jesus oder Rabbi Elisa der Aeltere ist, als offene behandeln, werden wir, glaube ich, leichter Elisa's Parabel als Weiterentwicklung von Lc 6 47ff. begreifen, als das Umgekehrte. Während bei Lc nur im allgemeinen das „Thun“ für so notwendig gilt wie die gediegene Fundamentierung beim Hause, das „Hören“ aber im Bilde keine ausdrückliche Taxierung erfährt, wird bei dem Talmudisten mit sorgfältiger Reflexion das Wertverhältnis von Werk und Wissen — jenes Felsblöcke, dies Ziegelsteine — definiert, und erwogen, welches der beiden Elemente geeignet ist zum Tragen und welches zum Getragenwerden. Hier hat der kritisch berechnende Verstand sein Bedürfnis nach genauester Korrespondenz zwischen comparatum und comparandum befriedigt; sieht sein Produkt jugendfrischer aus als das lucanische Gleichnis, das ohne jede ergrübelte Pointe blos den Eindruck lebendig erzielen möchte: ποιεῖν oder πίπτειν? Natürlich braucht Elisa nun nicht gerade Lc 6 47ff. oder dessen Urform vor Augen gehabt zu haben; vielleicht lief ein Sprichwort in Israel um, an das Jesus wie jener Rabbi sich angelehnt hat, und spezifisch christlich kann man auch den Inhalt von Lc 6 47ff. nicht nennen. Aber die Parabel ist für Jesus so gut bezeugt, dass kein

Grund vorliegt, sie als aus jüdischem Besitz ihm nur untergeschoben zu verwerfen, und wenn Andre in Israel einmal neben ihm ein ähnliches Bild in ihrer Paraklese gebrauchten oder schon vor ihm gebraucht hatten, so ist er noch lange kein Nachahmer, wenn er solch ein Wort seinen Gedanken entsprechend modelte.

30. Der bittende Freund. Lc 11 5–8.

Dies parabolische Wort scheint noch weniger als das soeben besprochene unter die Gleichniserzählungen zu gehören: es hat die Form einer Gleichnisfrage, wie Lc 14 28 ff., auf die Jesus 8 selber die Antwort erteilt. Aber einmal macht seine nahe Verwandtschaft mit der Parabel Lc 18 1—8 es rätlich, die beiden Stücke neben einander zu erörtern, sodann beginnen auch als „Parabeln“ allgemein anerkannte Perikopen wie Lc 15 4 ff. 8 ff. mit solchem τίς ἐξ ὑμῶν und fahren präsentisch fort; vor allem aber ist es doch eine Anekdote, die hier mitgeteilt wird, ein einzelner Fall mit allem Detail eines solchen; und da ist die Gleichnisform mehr eine Zufälligkeit, vielleicht erst durch Lc, der solche Fragen liebt, hergestellt. Schliesslich entscheidet bei einem Gleichnisse, sobald es nicht etwas fortwährend Geschehendes, sondern etwas Aussergewöhnliches zum Gegenstande hat, der Umfang darüber, ob es sich in die engen Schranken solcher Fragen noch leidlich fügt oder sie zersprengt; Lc 18 1 ff. bedurfte der Gestalt einer Parabelerzählung, um nicht unübersichtlich und steif zu werden.

καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς beginnt Lc neu nach dem Vaterunser, vgl. 21 29 S. 3, trotzdem das εἶπεν δὲ αὐτοῖς 2 nicht unterbrochen worden ist; Syr^sin cur^ machen den Absatz durch Zufügung von ὁ Ἰησοῦς noch deutlicher, D c (Blass) lassen πρὸς αὐτούς fort, entweder aus Zufall, oder weil das πονηροὶ ὑπάρχοντες 13 und das unfreundschaftliche Verhalten des Mannes 7 ihnen für den Kreis der Jünger nicht zu passen schienen. τίς ἐξ ὑμῶν = 11 14 28 17 7. ἕξει φίλον (17 7 δοῦλον ἔχων); das Futurum wie 11 τίνα . . . αἰτήσει S. 37 und 14 31 τίς . . . οὐχὶ . . . βουλεύσεται. καὶ πορεύσεται πρὸς αὐτὸν μεσονυκτίου und mitternachts zu ihm geht, μεσονυκτίου vgl. Mc 13 35 aber hier gen. temp.; πορεύεσθαι keineswegs weite Entfernung wie 15 18 voraussetzend, es wird vielmehr einer der Nachbarn sein, zu dem er sich, weil der sein Freund ist, begiebt; und zu ihm sagt — der hebraisierende Ton in diesen behaglich koordinierten Sätzen ist unverkennbar. Mit εἴπῃ — wofür D und Andre ἐρεῖ nur hinein korrigieren! — hat Lc die Konstruktion schon halb fallen gelassen; die Ausleger debattieren heftig darüber, ob wir hier 5—7 eine oratio abrupta oder variata haben, ob schon vor diesem εἴπῃ 5 ein ἐάν oder erst vor 7 eins zu ergänzen ist, und welcher Schluss der Frage eigentlich vorgesehen

wäre. Zu ergänzen ist aber nichts, und vorgesehen war nichts andres als was jetzt 8 den Schluss bildet; aus dem semitischen Original sind die verschiedenen Worte: ἕξει, πορεύσεται, dann εἴπῃ, εἴπῃ nicht genau übersetzt, dort folgte ruhig Zug auf Zug in der Geschichte bis zu dem Ende: er bekommt schliesslich doch, was er braucht. Das τίς ἐξ ὑμῶν 5 wie λέγω ὑμῖν 8 dienen nur dazu (gleich einem deutschen: Nicht wahr) die hohe Wahrscheinlichkeit resp. unumstössliche Sicherheit des hier geschilderten Verlaufs herauszuheben; dem Griechen kommt dann wenigstens beim dritten und vierten Fall für das semitische Imperf. ein Conj. Aor. in die Feder, weil er das Konditionale der hier beschriebenen Thatsachen zu stark fühlt. Der Absicht des Schriftstellers werden wir vielleicht durch solch eine Paraphrase am besten gerecht: Jeder von Euch wird mir doch beistimmen; er hat einen Freund, geht spät nachts zu ihm und erbittet sich da Brote, bekommt darauf zuerst einen verdriesslich abschlägigen Bescheid; wahrhaftig, zuletzt giebt ihm der träge Freund doch, was er verlangt. Auch hier (vgl. S. 146) könnte man sagen, dass das τίς den Sinn von quisquis, „Jeder, der“ erhält, wenn man damit nicht eine grammatische Formel statt psychologischen Begreifens böte. Die freundliche Anrede φίλε wie 14 10 vor dem bittenden Imperativ (15 6 9 19); χρῆσόν μοι, Impv. Aor. von κίχρημι (Paulus: χρήζειν borgen zum χρᾶσθαι Gebrauch!); τρεῖς ἄρτους, ein paar Brote, so viel wie man bei einer Mahlzeit mindestens auf dem Tisch zu haben wünschte: eine genaue Berechnung, weshalb es drei sein müssten, eins für den Gast, eins für den Wirt, eins zum Ueberfluss (v. Hofm.) ist kaum nützlicher als die Deutungen der Alten auf die drei Kardinaltugenden oder auf die göttliche Trinität. Dass χρῆσαι ein Ausleihen ohne Gewinn, δανείσασθαι eins auf Zinsen bedeute, behaupten Neuere (Plumm.), wie schon Suidas das χρῆσαι bei Freunden, δανείσ. bei Fremden angebracht findet. Die Verwendung von χρέος und χρεωφειλέτης begünstigt aber diese zarte Scheidung wenig; sie wird zerstört durch Theophr. char. 9, wo ein Unverschämter zu einem fremden Hause geht δανείζεσθαι κριθάς u. s. w. und dann τοὺς ταῦτα χρήσαντας noch zwingt es ihm hinzubringen, und durch Artemid. III 41, der promiscue den χρήσας und den δανειστής als über ein δάνειον verfügend nennt. Der Bittsteller begründet 6 seine Bitte durch ἐπειδὴ (dafür 16 24 ὅτι) φίλος μου παρεγένετο ἐξ ὁδοῦ πρός με καὶ οὐκ ἔχω ὃ παραθήσω αὐτῷ: wiederum zwei koordinierte Sätze, von denen eigentlich logisch der erste dem folgenden zu subordinieren ist: weil ich durch das überraschende Eintreffen eines reisenden Freundes in die peinliche Lage versetzt bin, ihm nichts zur Mahlzeit anbieten zu können. παρατιθέναι τινί vorsetzen = 9 16 10 8, Theophr. char. 10 30 auch mit

Objekt: ἄρτους ἱκανούς. οὐκ ἔχειν mit Relativsatz = 9 58 12 17; παραγίνεσθαι πρός = 7 4; ob der Fremde, der so spät ankam, den Besuch bei jenem Gastfreund beabsichtigt hat oder, auf weiterer Reise sich verirrend, nur dazu genötigt worden ist (VALCKEN.), wird dem Lc wohl gleichgiltig gewesen sein. Das μου hinter φίλος lassen einige Zeugen fort, für μου παρεγένετο ἐξ ὁδοῦ πρός με nimmt BLASS als Text der romana μοι πάρεστιν ἐξ ἀγροῦ an; sachlich ist das nicht verschieden. ἐξ ἀγροῦ mehr vom Felde, von draussen 17 7, vgl. 15 25 17 31, ἐξ ὁδοῦ von der Reise, παρεῖναι das Resultat von παραγίνεσθαι, z. B. Epict. IV 1 174, doch passt in den polierten Lc-Text die Form BLASS weniger als die andre, aus der auch das herzliche μου neben φίλος nicht aufzugeben sein wird. Die Situation ist aus den Verhältnissen eines kleinen Mannes in Palästina höchst natürlich entnommen. Ein Freund ist bei dem Manne, um ihn zu besuchen, eingetroffen, hat sich aber unterwegs verspätet; der Besuchte will die Pflichten der Gastfreundschaft an ihm unbedingt erfüllen, doch er hat kein Brot im Hause; das für den Bedarf des Tages gebackene ist aufgezehrt worden; es bleibt ihm, da Kaufläden um diese Stunde nicht geöffnet sind, Brot dort auch sonst nicht feilgehalten wurde, nichts übrig, als bei einem benachbarten Freunde das Fehlende zu leihen. Allerdings muss er diesen in der Nachtruhe stören, von der Strasse aus ruft er ihm die erklärenden und entschuldigenden Worte zu. Dass dieser Brote übrig hat, scheint er sicher zu wissen, als Nachbar in einem kleinen Orte konnte er's wohl: denn die Begründungen, jener sei so reich gewesen, dass er das Brot nie ausgehen liess, oder seiner kleinen Kinder wegen, die vielleicht nachts nach Brot verlangten, habe er sich immer reichlicher eingerichtet (VAN K.), dürften dem verlegenen Wirt zu scharfsinnige Berechnung zuschreiben. 7 κἀκεῖνος (die Emendation ἐκεῖνος δὲ bei D findet BLASS' Beifall), d. h. der 5 genannte φίλος giebt von drinnen die Antwort; bei ἔσωθεν wollen wir, da es eben nur den Gegensatz zu der auf der Strasse, vor Thür oder Fenster gesprochenen Bitte 5ᵇ 6 hervorhebt, trotz VAN K. nicht entscheiden, ob der Mann vom Bett aus ruft oder vielleicht auf den Hausflur gelaufen ist und sich nur anstellt, als läge er doch fest im Bette. Das φίλε bleibt unerwidert, ein ärgerliches μή verrät sofort die Stimmung des Gestörten, μή μοι κόπους πάρεχε ist der Imperativ, der dem χρῆσόν μοι 5 korrespondiert. Die Phrase κόπους (oder κόπον) παρέχειν τινί = Mühe machen, belästigen, stören findet sich Lc 18 5 Mc 14 6 = Mt 26 10 Gal 6 17 (Mt 20 13 nach Syr^cur^) Herm. Vis. III 3 2, vgl. Epict. II 14 2 κόπον ἔχει πᾶσα τέχνη τῷ ἰδιώτῃ: nur RESCH kann aus ihrer Anwendung auf gemeinsame Benutzung des Urevangeliums durch Lc und Paulus schliessen. Seine

„Bitte“ begründet auch dieser „Freund“, aber charakteristisch ohne ein ἐπειδή, ὅτι oder γάρ, unwillig stösst er die einzelnen Sätze heraus, wie noch zum Schluss ohne οὖν oder διὰ τοῦτο sein οὐ δύναμαι etc. ἤδη ἡ θύρα κέκλεισται, Syr[sin cur] scheinen statt ἤδη gelesen zu haben ἐπειδή, aber ἤδη soll an die späte Stunde erinnern, etwa = längst, und gehört auch zu τὰ παιδία ... εἰσίν; natürlich handelt es sich um die Hausthür, die sehr umständlich abends verschlossen wurde und nur mühsam in der Nacht geöffnet werden konnte — das Oeffnen verschlossener Thüren als Wunderwerk Clem. Hom. II 32 —; „und meine Kinder sind bei mir zu Bett“. Die Weglassung von μου hinter τὰ παιδία (Blass, nach Lateinern und Syrern) wird zu erklären sein wie die von μου bei φίλος 6, ἐν τῇ κοίτῃ ἐστίν (D, Blass) ist Korrektur von εἰς τὴν κοίτην εἰσίν, weil bei einem Neutr. plur. als Subjekt das Prädikat der Regel nach im Singular stehen soll (vgl. I Reg 21 4 πεφυλαγμένα τὰ παιδάριά ἐστιν, doch der Plural rechtfertigt sich hier wie Mc 7 28) und εἰς bei εἶναι hart klingt; aber vgl. Mc 2 1 t. rec. Lc 9 61 I Reg 20 11 πορεύου καὶ μένε εἰς ἀγρόν 20 9 ἐὰν μὴ ᾖ εἰς τὰς πόλεις σου: εἰς τὴν κοίτην war wohl in den verschiedensten Verbindungen t. techn. für „zur Ruhe, zu Bett“. Seltsam ist es, aus μετ' αὐτοῦ und dem Artikel bei κοίτη zu folgern, dass der Mann und die παιδία in einem und demselben Bette gelegen hätten (so noch H. H. Wendt); das μετ' ἐμοῦ beurteile man wie Mt 26 40 γρηγορῆσαι μετ' ἐμοῦ, gemeinsam mit mir, fast = so wie ich; der Artikel bei κοίτη besagt nicht mehr als unser Befehl an eine Kinderschar: Geht ins Bett. Clem. Al. Exc. Theod. 86 umschreibt τὰ παιδία τὰ ἤδη ἐν τῇ κοίτῃ συναναπαυόμενα. Das letzte Wort hat nach Resch nur die kürzende Hand des Lc aus dem Urevangelium weggelassen; Andern ist klar, dass συναναπ. Ersatz ist für μετ' ἐμοῦ εἰσιν. In den παιδία erblickte Augustin Sklaven, die Meisten Kinder, die sonst ohne Belästigung des Hausherrn die Brote besorgt haben würden; natürlicher doch wohl Kindlein, vgl. Mc 7 28 neben 27 τέκνα, die der Vater nicht im Schlaf stören möchte (Thiersch, Stockm.). Der längeren Rede kurzer Sinn: οὐ δύναμαι ἀναστὰς δοῦναί σοι. Das οὐ δύναμαι als mildere Form für „ich will nicht“ wie 14 20; denn dass die angeführten Gründe nur Vorwände sind, um die Trägheit des Gebetenen zu verdecken, soll jeder fühlen; darum ist auch die Reflexion darüber unangebracht, was die verschlossene Hausthür mit diesem Nichtkönnen zu thun habe (z. B. H. H. Wendt: Der Bittende kann deshalb nicht selber eintreten und sich die Brote nehmen). Der Mann konnte die Brote vielleicht durch ein Fenster herausreichen, durch sein Aufstehen hätte er im Hause nicht mehr Unruhe geschafft wie durch das laute Antworten auf die Bitte des Draussenstehenden; aber jene beiden Züge malen

eben blos die dem gebetenen Freunde zugemuteten Umständlichkeiten, die bei ihm schwerer wiegen als selbst ein Wegschenken von drei Broten. ἀναστάς, aus dem Bette wie II Reg 11 2, ganz wie hier steht es vor dem Hauptverb 15 18 20; wenn 8b dafür ἐγερθείς eintritt, ist das gewiss nicht als Verstärkung = geweckt werden (Trench, van K.) zu nehmen, sondern zur Vermeidung arger Eintönigkeit wechseln die Ausdrücke; der Gichtbrüchige, der Mc 2 12 ἠγέρθη, wurde keineswegs damals „geweckt“, sondern hat sich von seinem Lager erhoben. Das Objekt zu δοῦναι (wie zu δώσει 8a) ergiebt der Zusammenhang, vgl. 6 30 38.

Mit diesem Gespräch ist unsre Geschichte aber nicht zu Ende. Der durch λέγω ὑμῖν (vgl. 7 47 15 7 10 18 14) nur kräftig betonte Akt widerlegt das οὐ δύναμαι durch die That. εἰ καί selbst wenn = 18 4 f. I Pt 3 14; οὐ δώσει αὐτῷ ἀναστάς, aus der Rede 7 beinahe wörtlich übernommen — ἀναστάς konnte nicht wohl hinter οὐ stehen, daher der Wechsel in der Reihenfolge der Worte —, wie 6 42b nach 42a. Das οὐ δώσει führt eine wirkliche Thatsache ein, aber erst recht wirklich ist 8b ἐγερθείς δώσει αὐτῷ ὅσων χρῄζει: er wird sich erheben und ihm, dem Bittsteller, geben, was er bedarf. χρῄζειν = 12 30 Clem. Paed. III 12 97, Orig. in Mt t. XI 9 mit Genetiven der Sache oder der Person; das von ℵ, D bezeugte ὅσον ist doch vielleicht das Ursprüngliche, vgl. I Reg 17 18 A: ὅσα ἂν χρῄζωσιν. I Clem 52 1 ἀπροσδεὴς ὁ δεσπότης τῶν ἁπάντων, οὐδὲν οὐδενὸς χρῄζει εἰ μὴ τὸ ἐξομολογεῖσθαι αὐτῷ (vers. lat.: nihil illi cuiusquam opus est!) scheint fast die Bedeutung „bitten“, „fordern“ vorauszusetzen, die Resch Lc 8 wünscht, um שאל im Urevangelium annehmen zu können [1]. Allein auch wo sonst χρῄζειν in Korrespondenz zu διδόναι in der hellenistischen Litteratur begegnet, z. B. Joseph. Ant. XIII (IV 8) 203 Test. Zab. 7 δοῦναι τῷ χρῄζοντι ist immer ein Sinn wie χρείαν ἔχειν der wahrscheinliche, und auch in I Clem. 52 empfiehlt diesen der Zusammenhang. Ob ὅσων — die Echtheit des Plurals vorausgesetzt — auf Brote zu beziehen wäre (so lat.: quot habet necessarios oder quantos desiderat), ist zweifelhaft; ich glaube, dass hier am Schluss vom Evangelisten ein so allgemeiner Ausdruck gewählt wird im Gedanken an die ihm vorschwebende Deutung auf die unserm himmlischen Vater bekannten Bedürfnisse seiner Kinder 12 30. Aus welchem Grunde aber verwandelt sich das οὐ δώσει in ein δώσει? διά γε τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ lautet die Antwort. Freilich ist nicht etwa ebenso διὰ τὸ εἶναι φίλον αὐτοῦ das Motiv für das οὐ δώσει 8a; οὐ bildet trotz Plumm. nicht mit

[1] Lehrreich ist eine Vergleichung des griechischen Textes von Apol. Arist. I 6 χρῄζει θυσίας und αὐτοῦ χρῄζουσι mit dem syrischen: bitten.

δώσει zusammen einen einheitlichen Begriff, sondern gehört logisch zu dem διά, das andernfalls ja „trotz“ übersetzt werden müsste; der für ein „Geben“ nicht ausreichende Beweggrund wird dem ausreichenden (γε hinter dem zweiten διά = doch wohl): ἡ ἀναίδεια αὐτοῦ gegenübergestellt. Substantivierte Infinitive sind bei Lc häufig, vgl. 6 48 S. 263; διὰ τὴν φιλίαν (ohne αὐτοῦ wie nachher διά γε τὴν ἀναίδειαν) bei Syr^{sin} Blass ist reflektierte Konformation nach 8^{b}. Mit φίλον ist der Träge gemeint, mit αὐτοῦ der Bittende wie bei ἀναίδειαν αὐτοῦ, Naber hat gleichwohl kein Recht φίλον in φίλος zu emendieren, vgl. Act 18 3 διὰ τὸ ὁμότεχνον εἶναι. Seine Freundespflicht bestimmt ihn nicht zur Gewährung, sondern erst des Andern Beharrlichkeit. ἀναίδεια wird Sir 25 22 als Fehler neben ὀργή aufgeführt; der ἀναιδής ist für Epict. II 9 11 f. identisch mit dem ἀναίσχυντος und das Gegenstück zu αἰδήμων; Prov 7 13 bedeutet ἀναιδής frech, aber Sir 40 30 (עז פנים) ἐν στόματι ἀναιδοῦς γλυκανθήσεται ἐπαίτησις scheint es schon sich zu „zudringlich“ zu mildern, und Herm. Vis. III 7 5 ἀναιδευσάμενος ἔτι αὐτὴν ἐπηρώτησα und III 3 2 οὐ παύσῃ αἰτούμενος ἀποκαλύψεις· ἀναιδὴς γὰρ εἶ ist diese Bedeutung (sensu bono) ausser Zweifel. Gegenüber ungerechtfertigten Erweichungen findet Nsg. in ἀναίδεια hier die Unverschämtheit der ohne Rücksicht auf alles andre fortgesetzten Belästigung, aber J. Weiss hat völlig Recht, wenn er in ἀναίδεια das Moment der Beharrlichkeit unentbehrlich nennt; es kommt zu diesem nur das den faulen Freund Belästigende seines Bittens hinzu. Unverschämt ist der Bittende nur in Nsg.'s Einbildung, ἀναιδής heisst er im Selbstgespräch des Gebetenen, weil er trotz der ersten Abweisung nicht von der Stelle weicht. In einen christlichen Tugendkatalog ist die ἀναίδεια also nicht wegen Lc 11 8 aufzunehmen; das Urteil eines trägen Bauern, dessen „Freundschaft“ uns doch auch in zweifelhaftem Licht erscheint, ist für uns nicht massgebend. Allein worin besteht denn diese angebliche Zudringlichkeit des Bittenden? Nicht darin, dass er so spät noch kommt — auf dieses Kommen, das übrigens alles Lob verdient, hat der Freund ja eben mit blossem οὐ δύναμαι reagiert —; nur dass er sich nicht abweisen lässt (und zwar weil er anderswo keine Hilfe und durch die Antwort sogar bestätigt sieht, dass der Nachbar Brote genug im Hause hat, nur sie jetzt nicht herausgeben will), dass er fortfährt zu bitten und zu drängen, kann den schliesslichen Erfolg veranlassen. Freilich müssen wir dies Anhalten lediglich aus τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ herauslesen, ausdrücklich beschrieben wird es nicht. Die von Blass vor λέγω ὑμῖν der romana zugebilligten Worte κἀκεῖνος ἐὰν ἐπιμείνῃ κρούων (vgl. Act 12 16), die kein Grieche, auch nicht Mrci.-Tert. kennt, sind die alte, schon von Grot. richtig gewürdigte, Glosse eines nachdenkenden Lesers, eine

Exegese von improbitas (ἀναίδεια); der Schriftsteller selber hätte durch die an ihrem Platze so störende Zuthat, hinter der das οὐ διὰ τὴν φιλίαν sehr überflüssig wird, nie seinen Text verunstaltet.

Die Naturwahrheit dieser köstlichen Skizze aus dem Leben kleiner Leute im damaligen Orient hat doch den Drang der Theologen nach Geheimniskrämerei nicht gezügelt. SEVERUS ANT. sieht in dem um Mitternacht Brot erbittenden Freund einen erst auf dem Totenbett zum Glauben gelangenden Menschen, im Besitzer der Brote Christus, in dem unerwartet eingetroffenen Gast den Todesengel, in den Kindern die in Jesu Armen ruhenden, kindlich gläubigen Christen. Wenn VITRINGA den fremden Ankömmling auf die Heiden, den Bittsteller auf Paulus, die Kinder im Bett auf Israel deutet, so knüpft er an TERT. an, der den Marcion auch an die einst den Heiden verschlossene Thür erinnert. Von Lc aber und dann erst recht von Jesus wurde die Geschichte erzählt, um rein wörtlich verstanden zu werden; der Eindruck, den der Hörer empfängt, dass hier anhaltendes Bitten zuletzt auch gegenüber der Unlust und ungefälligen Abweisung sein Ziel erreicht, muss im Rahmen einer Mahnung zu rechtem Gebet von selber die Uebertragung dieses Urteils auf das religiöse Gebiet bewirken: durch einen Schluss a minori ad maius wird man dessen sicher, dass bei Gott ein Gebet, wenn es nur anhaltend, unermüdlich geübt wird, nicht ohne Erhörung bleiben kann. Eine Aehnlichkeit zwischen Gott und dem faulen Freunde zu suchen ist ebenso geschmacklos, wie eine solche zwischen dem Christen und dem mitten in der Nacht noch dreier Brote bedürfenden Manne; ebenso wenig aber kann der Bittsteller wie der Gebetene das reine Gegenstück zu einem betenden Christen und dem unsre Gebete annehmenden Herrn sein; wir lernen Gott hier weder als unsern Freund noch als Feind kennen, in Bezug auf ihn lernen wir aus einer Parabel gar nichts, die lehrreich überhaupt nur für den ist, der schon seinen bestimmten Gottesbegriff mitbringt. Ein unter den allerungünstigsten Umständen an einen trägen, blos auf seine Bequemlichkeit bedachten Freund gerichtetes Gesuch findet Gehör, sobald wegen der ἀναίδεια des Bittenden die Erhörung im Interesse des Gebetenen liegt: da sollte bei dem allzeit wohlwollenden, hilfsbereiten und keinen Egoismus kennenden Gott ein mit zäher Ausdauer vorgetragenes Gebet unerhört bleiben? Eine Klasse von Auslegern will hier nicht sowohl eine Ermahnung zu andringendem Gebet als zum festen Glauben an die Erhörung des Gebets bei Gott anerkennen (so NSG.); B. WEISS (Leben Jesu II 168) vermischt Zuversicht und Beharrlichkeit; auch H. H. WENDT meint, die Szene Lc 11 5—8 stelle „einerseits die Grösse des Vertrauens des Bittenden, andrerseits die zur Er-

hörung treibende Kraft dieses Vertrauens in das hellste Licht". Mir scheint das Vertrauen beim Bittenden weniger gross als die Not, und die Kraft, die den faulen Freund zum Nachgeben treibt, ist eine andre als jenes Vertrauen, aus dem er sich recht wenig macht. Die Hälfte von 11 5—8 wäre ganz überflüssig, wenn blos ein Schluss a minori ad maius nach Nsg.'s Vorstellung, konform dem von 11 13, hier gezogen werden soll: der Hauptpunkt in unsrer Geschichte, schliessliche Erhörung nach anfänglicher Abweisung und das als Folge von fortwährender Erneuerung der Bitte kann nicht ignoriert werden; ὄχλησον διὰ προςευχῆς formuliert Cyrill ganz richtig die Tendenz des Bildes; nicht verzagen, nicht ermüden im Gebet, wenn die Erhörung auch eine Weile verzieht!

Zur Verkennung dieses Sinnes ist man wohl nur gelangt, weil der Zusammenhang bei Lc zu Verallgemeinerungen verführt. Falls 9f. κἀγώ „Jesus fortfährt, um das aus dem Gleichnis sich Ergebende durch sein Wissen um des Vaters Wesen und Willen zu unterstützen" (Nsg.), so wäre allerdings dieses Ergebnis nicht ein Rat ἀναιδῶς = ἀδιαλείπτως (I Thess 5 17) zu beten, sondern der Befehl überhaupt zu bitten; denn 9 gebietet Jesus den Hörern im vollen Tone der Autorität zu bitten, zu suchen, anzuklopfen, damit ihnen gegeben werde, sie finden, man ihnen öffne. Diese Aufforderung, die zugleich Verheissung ist, wird 10 begründet durch ein πᾶς ὁ αἰτῶν λαμβάνει etc., was ja möglicherweise wie von Stockm., der sonst Tautologie konstatieren müsste, als Berufung auf die Ordnung des gewöhnlichen Lebens gefasst werden konnte. Indess die Erfahrung scheint mir für „gewöhnliche menschliche Verhältnisse" diesem πᾶς stark zu widersprechen, und Stockm. selber dreht auch den Gedanken des Textes um, wenn er paraphrasiert: „Wer nicht bitten mag, darf sich nicht wundern noch beklagen, wenn er nichts bekommt." Jeder der nicht bittet, bekommt auch nicht, ist doch gewaltig verschieden von: Jeder der bittet, empfängt! Die Bemühungen, 10 nach 5—8 auszulegen, die drei Erfordernisse der Erhörung bitten, suchen, anklopfen auch bei dem Hilfsbedürftigen in der Parabel nachzuweisen, sind von vornherein aussichtslos, wie sie auch beim zweiten Punkte misslingen, — denn „suchend" tritt uns der Mann 5ff. nicht entgegen —; und „immer längeres und stärkeres Klopfen" soll durch τῷ κρούοντι bezeichnet sein? Nein, 9 10, unterstützt durch das Gleichniswort 11—13 (S. 36 ff.), verkündigen schlechthin die Gewissheit der Gebetserhörung, 5—8 verheissen sie nur dem unablässigen, „zudringlichen" Beter: dass diese nicht ursprünglich vor 9—13 gesprochen worden sein können, liegt auf der Hand, während 9—13 hinter 2—4 den schönsten Platz hätten. Aber nicht blos der andersartige Zusammenhang, in dem

wir das Stück Lc 11 9—13 bei Mt 7 7—11 antreffen, sondern auch das hinter λέγω ὑμῖν Lc 8 recht auffallende κἀγὼ ὑμῖν λέγω 9 weisen ja auf künstliche Zusammensetzung ursprünglich getrennter Stücke durch Lc: das gemeinsame Thema Lc 11 1 ff. ist das Gebet. Dass ein Wort wie κρούετε, καὶ ἀνοιχθήσεται ὑμῖν aus der Parabel 11 5—8 erwachsen wäre, ist eine abenteuerliche Vorstellung, zumal weder κρούειν noch ἀνοίγειν dort erwähnt werden, eher könnte die Phantasie Jesu durch sein κρούετε beim Suchen nach einem Gleichnisstoff auf den 5—8 benutzten geführt worden sein; notwendig ist keine Erklärung dieser Art, weder für die Entstehung unsrer Gleichnisrede, noch für ihre Unterbringung an der jetzigen Stelle.

An dem Gedanken, den Jesus hier so eindrucksvoll eingekleidet hat, musste der Rationalismus mäkeln; das δώσει ὅσων χρῄζει und ein kühner Griff in 13 hinein mit seinem δώσει πνεῦμα ἅγιον stärkte den Mut; da bewundert es H. E. G. PAULUS, wie so gar nicht der Aberglaube, dass man der Gottheit durch Beten die Gewährung eines speziellen irdischen Wunsches gleichsam abdrängen könne, von dem weisen Lehrer Jesus Nahrung erhält, das was Gott gewiss, ohne Abdrängen und selbstwillig, gewährt, ist — Erweckung und Nahrung geistiger, mit Gottes heiligem Willen harmonischer Gesinnungen. Indessen einem ähnlichen Rationalismus, wenn auch unter orthodoxer Flagge, huldigt THIERSCH, wenn er neben krausem Mystizismus aus Lc 11 5—8 die Lehre erhebt, dass unser Gebet gottwohlgefällig sei, wenn es aus Liebe hervorgeht, da der Mann 5 ja nicht für sich, sondern für seinen Gastfreund bitte. Mit diesem Worte hat Jesus jedem Gebet, falls es nur dringlich bleibt, Erhörung zugesichert; auch im Bilde ist es gleichgiltig, für wen der Mann bittet, er thut es im Grunde für sich, weil er nicht dem Gast gegenüber beschämt werden möchte. Die Voraussetzung, dass man nur erbittet, was man bedarf, und was der Gebetene auch geben kann bzw. darf, ist für den Fall des trägen Freundes so selbstverständlich wie beim Gebet zu Gott; aber Wahrheiten der Konfirmandenstunde wollte Jesus nicht durchnehmen, wo er seine Kraft daran setzte, seine Hörer zu glühendem, stürmischem, durch keine Abweisung und kein Schweigen Gottes entmutigtem Gebet anzutreiben.

31. Die Witwe und der ungerechte Richter. Lc 18 1–8.

Hinter einer seiner Zukunftsreden 17 22 ff., die mit dem Gleichnis vom Aas und den Adlern schliesst, fügt Lc die Parabel ein, die der eben behandelten so ähnlich sieht. Lc leitet sie ein als von Jesus an seine Jünger (αὐτοῖς 18 1 = πρὸς τοὺς μαθητάς 17 22) gerichtete Parabelrede vgl. 21 29 (das καὶ vor παραβολήν ist trotz der Verherrlichung bei

GÖBEL unecht); doch bestimmt Lc ihre Beziehung sogleich genauer durch πρὸς τὸ δεῖν πάντοτε προςεύχεσθαι αὐτοὺς καὶ μὴ ἐνκακεῖν, worauf dann ein λέγων unmittelbar vor der Geschichte das ἔλεγεν wieder aufnimmt. πρὸς τὸ nicht final wie Act 3 19 Mc 13 22, was durch δεῖν ausgeschlossen ist, noch weniger kausal (DE DIEU, unter Berufung auf Mt 19 8), sondern mit Bezug darauf, dass sie beten sollten. αὐτούς lässt mit D. t. rec. BLASS (übrigens ohne ein Wort der Rechtfertigung) weg; offenbar hat man später die mögliche Beschränkung dieser Pflicht auf die μαθηταί ungern gesehen und die Form eines Kirchengesetzes δεῖ πάντοτε προςεύχ. καὶ . . . vorgezogen. Den Hauptton hat das πάντοτε, zu dem καὶ μὴ ἐνκακεῖν scil. προςευχομένους die negative Parallele bildet: ohne zu ermüden; „allzeit" natürlich hyperbolisch, da προςεύχεσθαι eine Gebetsstimmung statt der Gebetsrufe nur bei „modernen" Exegeten wie OLSH. bezeichnen kann. Der ausgelassene Nebengedanke ist: wenn Ihr auf Erhörung Eurer Gebete rechnet. In diesem als selbstverständlich angenommenen Falle bedarf es andauernden, unermüdlichen Betens.

Die Parabel beginnt mit einer Schilderung der vorliegenden Situation: κριτής τις ἦν ἔν τινι πόλει. Zu κριτής τις vgl. δανειστῇ τινι 7 41, ἄνθρωπός τις εὐγενής 19 12, auch 12 16 10 30 14 16 15 11, zu ἦν vgl. Mt 21 33 ἄνθρ. ἦν οἰκοδεσπότης; ἔν τινι πόλει wird durch ἐν τῇ πόλει (J. WEISS), was auf Jerusalem gehen würde und sollte, s. Hippol. de antichr. 57, keinenfalls verbessert; das τινι trifft den Volkston so trefflich wie das τις bei κριτής, und 3 ἐν τῇ πόλει ἐκείνῃ (vgl. 6 48!) bestätigt, dass der Erzähler keine bestimmte Stadt im Auge hat, sondern es nur darauf ankommt, dass der Richter und die Witwe, von denen er erzählen will, sich an demselben Orte (wegen des κριτής konnte es nur eine Stadt sein) befinden. Aber während er bei der zweiten Hauptfigur sich mit dem blossen Namen begnügt: χήρα δὲ ἦν, schildert er den Richter durch zwei Partizipien, die nicht etwa zu ἦν gezogen werden dürfen, sondern Apposition zu κριτής sind, näher. Die Witwe war also, wie jeder sich Witwen vorstellt, in Kummer, Not und Bedrängnis, von Freunden verlassen, Widersachern hilflos preisgegeben; ein Zusatz wie πενιχρά würde keineswegs die Parabel eindrucksvoller gestalten (RESCH). Der Richter war nicht, wie Richter sein sollen und anscheinend auch nach dem Gefühl des Erzählers es meistens sind, über Recht und Ordnung wachend, den Uebelthätern furchtbar, ein Schutz für alle Verletzten und in ihrem Recht Gekränkten. Er war nichts weniger als ein κριτὴς τῶν χηρῶν, nach ψ 67 6 das höchste Ehrenprädikat für einen Richter, da für einen Richter die schwerste Gefahr bleibt „Ansehen der Person" zu üben, und eine armselige Witwe dann am wenigsten darauf rechnen darf,

angesehen zu werden. Unser Richter heisst 6 einfach ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας nicht wegen seines Benehmens in diesem Fall, sondern auf Grund der 2 ihm beigelegten Qualitäten: Richter der Ungerechtigkeit, τῆς ἀδικίας wie 16 8 ὁ οἰκονόμος τῆς ἀδικίας (das Gegenstück Apc Henoch 12 3 Ἐνὼχ ὁ γραμματεὺς τῆς δικαιοσύνης, 15 1 γραμματεὺς τῆς ἀληθείας); der gen. qualit. hebraisierende Verschärfung eines Adjektivs ἄδικος. „Ungerecht“ ist wohl ein zu schwaches Wort, um die Farbe von τῆς ἀδ. voll wiederzugeben; ἄδικος und ἀδικία umfassen das Böse, Sündige im allerweitesten Umfange (I Cor 6 1 9!), nicht etwa nur eine Verletzung seiner richterlichen Berufspflichten soll dem Manne nachgesagt, sondern er als durch und durch „schlecht“ bezeichnet werden, etwa: Der verworfene Richter: wozu die Charakterisierung 2 ja vorzüglich passt. τὸν θεὸν μὴ φοβούμενος καὶ ἄνθρωπον μὴ ἐντρεπόμενος, den einen Gott fürchtet er nicht, irgend einen Menschen respektiert er nicht. Gottesfurcht ist schon im A. T. die einfachste Bezeichnung der Frömmigkeit, φοβούμενοι τὸν θεόν im N. T. oft t. t. für zum Monotheismus bekehrte Proselyten; die Aberkennung jeder Furcht vor Gott soll hier doch den höchsten Grad religiös-sittlicher Verworfenheit schildern: wie 23 40 der eine von den mit Jesus gekreuzigten Verbrechern zu dem andern, lästernden, sagt: οὐδὲ φοβῇ σὺ τὸν θεόν, ὅτι ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι εἶ, so wissen wir nach 18 2b von dem Richter, dass er sich von keiner Schandthat durch die Furcht vor dem göttlichen Strafgericht abhalten lässt. In einer gradatio descendens wird bei dem Richter die gleiche Rücksichtslosigkeit gegenüber allen Menschen konstatiert: ἄνθρωπον μὴ ἐντρεπόμενος. ἐντρέπειν τινά bei Paulus I Cor 4 14 II Thess 3 14 jemanden beschämen, zurechtweisen, zur Besinnung bringen, häufiger im Pass. (besonders auch LXX) absolut = sich schämen, zu Schanden werden; ἐντρέπεσθαί τινά: jemanden scheuen, respektieren, verehren, vgl. Sap 2 10 μηδὲ πρεσβύτου ἐντραπῶμεν πολιάς. I Clem 21 6 38 2 (dort l. var. ἐντρεπέτω) Herm. Vis. I 1 7 πάντοτέ σε ἐνετράπην ὡς ἀδελφήν, lat.: te verecundatus sum. Elihu Job 32 21 rechnet sich das zum Ruhme an: ἄνθρωπον οὐ μὴ αἰσχυνθῶ, ἀλλὰ μὴν οὐδὲ βροτὸν οὐ μὴ ἐντραπῶ, weil er dadurch seine richterliche Unbefangenheit, die kein θαυμάσαι πρόσωπα kennt, gewährleistet glaubt. Lc 18 2 kann der Mangel an ἐντροπή nur als Zeichen von Schamlosigkeit gemeint sein; Pietät kennt jener Mann in keiner Form; so wenig wie die Furcht vor Gott wird ihn je ein gesundes Schamgefühl, Rücksicht auf das Urteil andrer Menschen in seinem Thun beeinflussen. Aus den in der griechischen Litteratur so zahlreichen Parallelen zu dieser zweigliedrigen Charakterisierung eines Menschen greife ich heraus, was Joseph. Ant. X (V 2) 83 vom König Jojakim sagt: ἐτύγχανε δ' ὢν τὴν φύσιν ἄδικος καὶ κακοῦργος καὶ μήτε πρὸς θεὸν ὅσιος μήτε πρὸς ἀνθρώπους ἐπιεικής.

Die beiden so geschilderten Personen treten nun 3ᵃ in Verbindung, indem die Witwe sich zu dem Richter begiebt und sagt: ἐκδίκησόν με ἀπὸ τοῦ ἀντιδίκου μου. Ihr „Sagen" ist ein Bitten wie 11 5, der Imperativ gewiss flehentlich gesprochen; eine Anrede, etwa κύριε, lässt sie aus Unbehülflichkeit fort; ein frecher Ton ist sicher nicht beabsichtigt; als eine Art Furie haben wir uns auch nach 5ᵇ die Witwe nicht vorzustellen, und die beim weiblichen Geschlecht stärkere Rachbegierde dürfte erst PRIC. in ihrem Bilde entdeckt haben. ἤρχετο (11 5 πορεύσεται) πρὸς αὐτόν: das Imperf. kaum zufällig, sondern iterativ, sie überlief ihn, ganz treffend umschreibt Ephräm: προςευχομένη αὐτῷ καθ' ἑκάστην καὶ λέγουσα. Was sie erbittet, ist etwas andres als die drei Brote 11 5, der Richter soll ihr nichts schenken, nichts borgen, sondern mit den Mitteln der obrigkeitlichen Gewalt ihr beistehen gegen einen gewaltthätigen Feind. ἀντίδικος wie 12 58 S. 240 f., es steht Sir 33 (36) 9 einem ἐχθρός parallel; auf welche Weise und wie lange schon der ἀντίδικος das arme Weib bedrängt hat, ist gleichgiltig; jedenfalls hat er ihr Recht verletzt; denn gegen irgend einen Verhassten kann man noch nicht den Richter anrufen. 11 5 redete der Bittsteller von einem Freunde von ihm, hier heisst es ὁ ἀντίδ. μου; Fingerzeige für die Ausdeutung giebt dieser Artikel aber nicht, denn in einer Klage vor der Behörde ist eine ganz bestimmte Sprache nötig; um wen es sich handelte, wusste der Richter wohl schon. ἐκδικεῖν (resp. ἐκδικᾶν) τινα (oder τι) kann heissen: Rache nehmen, bestrafen, wobei die Schuld oder der Schuldige das Objekt bilden. Sollen Schuld und Schuldiger zugleich genannt werden, so führt den letzteren ein ἀπό oder ἐκ ein = die rächende Strafe von jemandem einfordern, einziehen, vgl. Apc 19 2 ἐξεδίκησεν τὸ αἷμα τῶν δούλων αὐτοῦ ἐκ χειρὸς αὐτῆς: an ihr hat er die Ermordung seiner Knechte gerächt. Von hier ist der Uebergang leicht zu einem ἐκδικεῖν τοὺς δούλους αὐτοῦ seine Knechte (mit oder ohne Hinzufügung des Vergewaltigers), d. h. die seinen Knechten zugefügte Unbill rächen: so Rm 12 19 μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες, so Vis. Pauli (TISCH., Apc. apocr.) 40, wo die von ihren Müttern umgebrachten Kinder schreien: ἐκδίκησον ἡμᾶς ἐκ τῶν μητέρων ἡμῶν, und ebenso hier, wo eine Bitte um Rechtsschutz (GÖB., WZS., PLUMM.) und Befreiung von dem Bedränger, den man auch wegen ἀπὸ als den fordernden Teil (J. WEISS) erkennen möchte, der Schärfe des Ausdrucks nicht Genüge thut, namentlich nicht in einem Zusammenhang, wo der καιρὸς ἐκδικήσεως, der wahrlich nicht ein Tag des Rechtsschutzes und der Befreiung, sondern vor allem furchtbarer Strafgerichte ist, dem Schriftsteller und den Lesern vor den Augen schwebt. Nicht blos ἀπηλλάχθαι ἀπὸ τοῦ ἀντιδίκου wie der Mann 12 58 will das gequälte Weib, sie verlangt ἐκδίκησις,

dass Rache an dem Schändlichen vollzogen, er gestraft werde; das κατασύρειν vor Richter und Schergen 12 58, zu dem ihr Kraft und Macht fehlt, soll nun seiner Pflicht gemäss der Richter in ihrer Stadt veranlassen.

Der Wunsch kommt dem Richter ungelegen; selbst wenn er sich um den Groll jenes ἀντίδικος und seiner Clique nicht kümmert, müsste er doch arbeiten, zugreifen, den richterlichen Apparat in Bewegung setzen, um eine ἐκδίκησις herbeizuführen, und für seine Interessen wird dabei nichts gewonnen. Also: er wollte eine Zeit lang nicht. Die Anknüpfung mit καί wie 11 7 κἀκεῖνος, οὐκ ἤθελεν scil. ἐκδικῆσαι αὐτήν, vgl. 5 13 θέλω, καθαρίσθητι; οὐκ ἤθελεν beinahe = er weigerte sich, vgl. 13 34 15 28. ἐπὶ χρόνον bestimmt die Dauer dieser Unlust etwas genauer, ἐπὶ c. Acc. temp. = 4 25 Act 18 20 (ἐπὶ πλείονα χρόνον). ἐπὶ χρόνον heisst nach GöB. „natürlich nicht: eine lange Zeit", sondern soll die bevorstehende Wendung in dem Willen des Richters andeuten. Aber auch ohne Stellen wie I Cor 16 7 χρόνον τινά (τινά fügt auch hier D hinzu) ἐπιμεῖναι und Prov 7 18 heranzuziehen, und unter Anerkennung dessen, dass der Text über die Länge dieser Zeit nichts Genaues aussagen will, wird man doch an eine gute Weile denken müssen, weil nur dann die Umstimmung im Richter natürlich wird, vgl. Jes 27 11 μετὰ χρόνον neben 27 10 πολὺν χρόνον, Jes 30 27 das Schwanken der Handschriften zwischen διὰ χρόνου und διὰ χρόνου πολλοῦ. Keinenfalls ist mit BLASS für die romana das ἐπὶ χρόνον zu streichen, das Fehlen bei Syr^sin cur^ erklärt sich aus der Reflexion eines Spätern, der böse Wille des Richters habe eigentlich angehalten, gewollt habe er auch zuletzt nicht das Rechte, nur widerwillig es gethan. Nach Lc besinnt er sich eines Bessern 4b 5 und beschliesst, der Witwe zu willfahren. μετὰ ταῦτα (10 1 12 4) giebt Hippol. de antichr. 56 durch ὕστερον μέντοι sinngemäss wieder; wenn ihm δέ den Gegensatz noch nicht scharf genug hervorhob, so wird das δέ, das alte Lateiner und Syrer nicht haben, die Griechen bald vor, bald hinter ταῦτα schieben, überhaupt erst durch ein solches Bedürfnis nach Accentuierung in den Text gekommen sein; das Asyndeton ist hier so gut erträglich wie das καὶ vor οὐκ ἤθελεν. εἶπεν ἐν ἑαυτῷ = 7 39, die Selbstgespräche liebt Lc, z. B. 12 17 15 17 f. 16 3, doch auch Mt 24 48 S. 150. Interessant ist und für den feinen Geschmack der Stilisierung in den Gleichnisreden bezeichnend, wie 11 7 der Gebetene dem Freunde doch noch direkt, wenn auch ablehnend antwortet: οὐ δύναμαι, worauf sein schliessliches Nachgeben nicht vor unsern Augen sich vollzieht, sondern blos vom Erzähler als sicher bevorstehend gemeldet wird. Dagegen Lc 18 würdigt der Richter die Witwe keiner Antwort, nicht einmal eines οὐ δύναμαι; sie hören wir zu ihm reden, er scheint ihr blos

den Rücken zuzukehren, und mit οὐκ ἤθελεν ist für uns alles gesagt. Aber die Erwägungen, die hier den Unlustigen zum Nachgeben veranlassen, werden um so genauer ausgemalt, doch wiederum nicht in Form einer Antwort, die der Richter auf eine erneute Bitte der Witwe erteilte, sondern wir erhalten Einblick in sein Herz; und damit endet die Geschichte, weil bei einem Manne von der Art jenes Richters der Entschluss so viel ist wie die That. Statt des εἶπεν ἐν ἑαυτῷ fordert Blass für die romana nach D (Vigilius kombiniert beide Lesarten) ἦλθεν εἰς ἑαυτὸν καὶ λέγει. Diese Variante zu 15 17 scheint mir hier übel am Platze, wo doch von irgend welcher Selbstbesinnung und Selbstkritik beim Richter nicht die Rede ist; die Reuestimmung hat unmöglich Lc, um so sicherer ein zu solchen Tauschgeschäften geneigter Abschreiber wie D aus der Parabel vom verlorenen Sohn ungeschickt eingetragen. Die beabsichtigte Gleichförmigkeit von 18 4 f. mit 11 8 (εἰ καὶ οὐ — διά γε!), wonach das für die Erfüllung der Bitte nicht ausreichende und das sie herbeiführende Motiv gegenübergestellt werden, hat hier die ungünstige Folge, dass der Richter nun selber sich im Spiegel besieht und sein Bild mit genau denselben Worten, wie es 2 von andrer Seite geschehen war, beschreibt: εἰ καὶ τὸν θεὸν οὐ φοβοῦμαι οὐδὲ ἄνθρωπον (t. rec. καὶ ἄνθρωπον οὐκ ist noch stärkere Konformierung nach 2) ἐντρέπομαι; ein in seinem Munde wenig wahrscheinliches Bekenntnis, wenn auch Göb. den Cynismus, dem hier „Bewusstheit" verliehen wird, bewundert. Der Sinn ist selbstverständlich der: Keine Rücksicht der Gottesfurcht oder der Menschenliebe bestimmt den Mann zum Nachgeben, die Rücksicht auf sein Wohlbefinden, also der pure Egoismus entscheidet zu Gunsten der Witwe: weil diese Witwe doch mich belästigt, will ich sie rächen, διὰ τὸ c. Acc. c. Inf. = 11, 8ᵃ. τὴν χήραν ταύτην affektvoll (vgl. οὗτος ὁ ἄνθρωπος 14 30 und 7 39 44), das armselige Weib da. παρέχειν μοι κόπον = 11 7 S. 270, παρενοχλεῖν μοι (= Act 15 19) bieten statt dessen ℵ (add. κόπους!), Hippol. de antichr. 56 (με st. μοι), Blass; beide Phrasen sind gleichwertig, doch ist παρενοχλ. viel geläufiger, dürfte also wohl, da eine reflektierte Anpassung an 11 7 ausgeschlossen ist, für das lucanische παρέχειν μοι κόπον so zufällig in den Text geraten sein wie Judd 16 16 in A παρηνώχλησεν αὐτόν für ἐστενοχώρησεν αὐτ. in B. ἐκδικήσω αὐτήν scil. ἀπὸ τοῦ ἀντιδίκου αὐτῆς, das Futurum beim Entschlusse wie 11 24 S. 234, das bei Blass aus D aufgenommene ἀπελθὼν vor ἐκδικήσω (Anast. Sin. ἀναστὰς ἐκδικήσω) mag wohl von Lc stammen; in den Ton unsrer Geschichte passt es vorzüglich und malt wie 11 8 das ἐγερθεὶς vor δώσει die Anstrengung, mit der der Mann sich den Entschluss abringt. Fortgelassen hat man es in der nüchternen Erwägung, dass der Richter sich ja nicht zu dem Verbrecher hinbegiebt, sondern diesen zu sich zitiert.

Dem ἐκδικήσω αὐτήν folgt aber noch ein Finalsatz, „damit sie nicht zuletzt noch kommt und mich durchbläut". Logisch läuft dieser Satz dem διά γε τὸ παρέχειν parallel, er ist nähere Erklärung dazu; belästigt hat ihn das Weib ja schon länger, ohne ihn weich zu machen, jetzt lässt er durch ihre Quälereien sich umstimmen, weil sie immer zudringlicher und leidenschaftlicher auftritt, so dass er schliesslich dem Aergsten ausgesetzt sein könnte. Leider ist der Sinn dieser Worte nicht sicher zu eruieren. ὑπωπιάζειν τινά = jemand das Gesicht braun und blau schlagen, kommt auch in übertragener Bedeutung vor, ertöten, quälen, vgl. I Cor 9 27 (Obj. μου τὸ σῶμα); darum bevorzugen zahlreiche Ausleger auch für Lc 18 5 ein abgeschwächtes: belästigen, plagen u. dgl. (DE WETTE, MEYER, PLUMM.). Aber eine Steigerung gegenüber dem κόπον παρέχειν ist doch notwendig, und ein so drastisches Wort wird schwerlich aus Verlegenheit gewählt; mit einer Art von Humor stellt sich der Richter vor, was möglicherweise eine vor Verzweiflung rasend gewordene Frau fertig bringt (WZS.: mir das Gesicht zerkratzt). ἐρχομένη ist ja klar, aber um so fraglicher, was εἰς τέλος bedeutet, und ob es blos zu ἐρχ. oder zu ὑπωπ. oder zu dem als Einheit gedachten ἐρχομένη ὑπωπιάζῃ με gezogen werden soll. In LXX ist εἰς τέλος häufig Uebersetzung von לנצח und לעד und demgemäss wollen Viele (noch PLUMM.) es hier als „auf immer, dauernd, unablässig" fassen und eng mit ἐρχ. verbinden: damit sie nicht durch ihr fortwährendes Herlaufen mich plagt. Dann würde ἐρχ. auf ἤρχετο 3 zurückblicken; aber ein so geschwächtes ὑπωπιάζειν klingt komisch; dann ist auch der ἵνα-Satz eine wertlose Wiederholung des in διά γε τὸ παρέχειν etc. schon Gesagten. εἰς τέλος steht aber in LXX nicht minder für לכלה, also, wie z. B. bei Lucian Philops. 14, auch I Thess 2 16 und häufig bei Hermas (z. B. Vis. III 7 2, Mand. XII 2 3, Sim. VIII 6 4 8 5 9 3 neben ἀποστῆναι, ἀπολέσθαι, ἀποθανεῖν) = völlig, definitiv = εἰς τὸ παντελές Lc 13 11 Iren. I 13 7. Zu ἐρχομένη passt ein solches Adverb keinenfalls, bei ὑπωπιάζῃ würde es die Hyperbel noch krasser machen, aber die Wortstellung spricht gegen diese Beziehung, der Hauptton würde dann von ὑπωπ. auf εἰς τέλος fortgeschoben. Wir werden sonach die Bedeutung „am Ende, am Schluss", wofür üblicher zwar das blosse τέλος ist (z. B. Lucian Toxaris 33 καὶ τέλος ἠνάγκασαν τὸν δικαστὴν ἐξετάσαι), die aber doch wohl ausser bei älteren Autoren Clem. Hom. XVIII 2 κρίνων εἰς τέλος vorliegt, hier bevorzugen, weil sie zu ἐρχομένη und ὑπωπ. gut passt, der Stellung des Wortes entspricht und eine natürliche Steigerung gegenüber dem παρέχειν κόπον herbeiführt: „sonst kommt sie schliesslich noch und fällt über mich her". FIELD's Einwand im Otium Norvic. III 52, dass es bei dieser Deutung heissen müsste ἐλθοῦσα ὑπωπιάσῃ ist für die

spätere Gräcität unberechtigt, vgl. Mc 3 9 12 Epict. I 1 18 25 8 ὑπακούω, (auf einen bestimmten Befehl σύ πίε) ἵνα μὴ παρ' ἐμὲ λύηται ἡ παιδιά; 29 55 ἀφεῖναι . . ἵνα . . καθεζόμενοι . . λαμβάνωσιν.

Die Parabel wäre eine der einfachsten, wenn sie hier schlösse. Ganz wie 11 5—8 würde der Erfolg unermüdlichen Bittens an einem Fall aus dem täglichen Leben demonstriert, wo die Umstände für den Bittenden ganz besonders ungünstig liegen und er anfangs die schlechtesten Aussichten auf Erhörung hat. Wenn ein so armes Wesen wie eine Witwe bei einem gegen religiöse und ethische Beweggründe abgestumpften Richter schliesslich die Bestrafung ihres Peinigers durchsetzt, dadurch, dass sie nicht ablässt zu bitten und zu drängen, wie viel sicherer werden Fromme bei ihrem Gott für unermüdliches Gebet Gehör finden! Der Parallelismus von Lc 11 5—8 und 18 1—5 ist so eklatant, zugleich die Geschichte vom bösen Richter so offenbar Steigerung gegenüber der vom faulen Freund, dass es nur komisch wirkt, wenn Nsg. proklamiert, eine innere Verwandtschaft dieser beiden Gleichnisse zu behaupten und sie einer besonderen schriftlichen Quelle zuzuschreiben, sei nur von der petitio principii aus möglich, dass diese Stoffe von einer bestimmten Seite aus dogmatischem Interesse gebildet seien. Glorreich lautet die einzige Rechtfertigung für diesen Protest: „Aber Jesus hat, wie alle Gleichnisse zeigen, bei seinen Lehrvorträgen die mannigfachsten Vorkommnisse des Lebens benutzt und aufgenommen.“ Als ob diese Binsenwahrheit nicht gerade die innere Verwandtschaft zwischen zwei solchen Benützungen sehr wahrscheinlich machte! Verständig urteilt Plumm., wenn er die Zeichen gemeinsamen Ursprungs von Lc 11 5ff. 18 1ff. (auch 12 16ff. 16 1ff.) nicht abstreitet, nur nicht gleich eine ebionitische Quelle dafür einräumt. Wir werden, ohne uns an eine Rekonstruktion der von Lc benutzten Quellenschriften zu wagen, nur behaupten, dass die beiden Parabeln 11 5ff. und 18 1ff. ursprünglich ein Paar gebildet haben, wie die Gleichnisse 14 28ff. 31f. einen Gedanken veranschaulichend, in den Farben echt jüdisch, aber darum nicht schon ebionitischer Ueberarbeitung verdächtig: wenn eine Idee für Jesus gesichert ist, so ist es die in dieser Parabel vertretene. Ohne eine Spur von Allegorese wollen sie beide verstanden werden, ohne auch nur eine Vergleichung der einzelnen Elemente in Bild und Gegenbild zuzulassen: so wenig der träge Freund dem schändlichen Richter ähnlich sieht, so wenig vergleichbar sind sie beide mit dem durch unsre Gebete bestürmten Gott; und der bittende Jünger wird nicht hinter der von einem Widersacher gepeinigten Witwe zu suchen sein, wenn in der andern Parabel statt der Witwe ein Hausvater, der nur durch unerwarteten lieben Besuch in eine Verlegenheit geraten ist, die

gleiche Rolle spielt; am allerwenigsten kann der Gegenstand der Bitte auf mysteriöse Deutung angelegt sein, wenn es dort drei Brote, hier Strafvollzug an einem Peiniger sind, was erbeten wird. Die Ueberschrift 18 1 trifft genau den Punkt, auf den Jesus mit diesen Erzählungen zielte, τὸ δεῖν πάντοτε προςεύχεσθαι αὐτοὺς καὶ μὴ ἐνκακεῖν.

Allerdings hat dies Parabelpaar in der Ueberlieferung seine Schicksale gehabt; es ist auseinandergerissen worden, und die zweite Parabel hat in Lc 18 6—8 eine Deutung zugefügt erhalten, die ursprünglich nicht intendiert war. Den Einschnitt zwischen 1—5 und 6—8 haben noch die Clem. Hom. XVII 5 bemerkt, wenn sie ihre Paraphrase von 6—8 so beginnen: παραβολὴν εἰς τοῦτο εἰπὼν ἐπάγει τὴν ἑρμηνείαν λέγων; man beachte, dass die Formel εἶπεν δὲ ὁ κύριος sonst bei Lc nur angewendet wird, wenn Jesus im Gespräch das Wort nimmt, zur Unterscheidung seiner Rede von der eines Andern (wie hier des Richters) nur hier. ἀκούσατε (ἠκούσατε, was schon Pric. gerne gelesen hätte und Wzs.: hört ihr, was der ungerechte Richter spricht? zu lesen scheint, ist zu mangelhaft bezeugt), τί ὁ κρ. τῆς ἀδ. λέγει ist eine nur dem Vorangegangenen gemäss individualisierte Parallele von ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω 8 8 14 35 vgl. Jac 2 5: ἀκούσατε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί. ἀκούσατε etwa = merket euch wohl! vgl. Herm. Mand. XII 1 3 ἄκουσον, ἐν ποίοις ἔργοις θανατοῖ ἡ ἐπιθυμία. So „merkwürdig" ist das Selbstgespräch des Richters aber nur als Beweis für die Kraft zähen Bittens; dass sie in einem „Wort" hervortritt, ist rein zufällig; prosaisch, aber zutreffend umschreiben Clem. Hom. XVII 5 unsern Vers: εἰ οὖν ὁ κρ. τῆς ἀδ. ἐποίησεν οὕτως διὰ τὸ ἑκάστοτε ἀξιωθῆναι. Sie fahren auch richtig, wie spätere Prediger — natürlich ohne deshalb wie Resch glaubt, einen älteren Text als Lc vor sich zu haben — fort: πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ποιήσει τὴν ἐκδίκησιν; Lc nimmt nur das granum salis beim Zuhörer stärker in Anspruch, wenn er sagt: ὁ δὲ θεὸς οὐ μὴ ποιήσῃ τὴν ἐκδίκησιν τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ: Gott dagegen sollte unerbittlich sein, wo geliebte Seelen von ihm ἐκδίκησις heischen? Steinm.'s Protest gegen die Gleichsetzung dieses δέ mit πόσῳ μᾶλλον ist formal unanfechtbar, sachlich unverständlich, da sich Gott nicht nur mit einem Freunde, mit einem Vater, sondern genau so gut mit einem Richter „vergleichen lässt". Gewiss kommt er zu einem ungerechten Richter gegensätzlich zu stehen, aber etwa zu einem faulen, unfreundlichen Freunde und zu einem bösen Vater nicht? Zugleich ähnlich und gegensätzlich ist er hier wie Lc 11 5—8 und 13; er ist wie dort ein wahrer Freund und der beste Vater so hier der gerechte Richter, so dass der Entschluss, die erflehte ἐκδίκησις zu vollziehen, bei ihm viel eher und sicherer (πόσῳ μᾶλλον) als in dem so ungünstig liegenden Fall 3—5 erzielt wird. Die rhetorische Frage, in die Lc seine

These 7 kleidet, bekommt den entrüsteten Ton dadurch, dass die stärkste Negation, die sonst nur in Aussagesätzen üblich ist (mit Conj. Aor.; ποιήσει auch hier nur orthographische Variante), hier statt eines einfachen οὐκ oder οὐχί angewendet wird und ein stürmisches „Ja, wahrhaftig" herausfordert. ποιεῖν τὴν ἐκδίκησίν τινος feierlicher als ἐκδικεῖν τινα (vgl. Judd 11 36 ἐν τῷ ποιῆσαί σοι κύριον ἐκδίκησιν ἀπὸ τῶν ἐχθρῶν σου, auch Act 7 24) wie ποιῆσαι λύτρωσιν τῷ λαῷ Lc 1 68 für λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ 24 21; vor einer Auslegung des Gen. τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ nach Analogie von I Pt 2 14 εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν schützt hier der Zusammenhang[1], Gottes Auserwählte werden nicht gestraft, sondern gerächt = Jer 20 10. οἱ ἐκλεκτοὶ αὐτοῦ eine aus dem A. T., besonders ψ und Sap Sal (dort mit ὅσιοι wechselnd), übernommene Bezeichnung der Lieblinge Gottes, der echten Frommen, bei Lc sonst nicht gebraucht, wohl aber Mc 13 27 = Mt 24 31, vgl. Rm 8 33 Col 3 12. τῶν βοώντων αὐτῷ, βοᾶν ein möglichst starker Ausdruck für das Gebet der Not vgl. Lc 18 38, wie auch κράζειν; da es fast immer, wenn nicht absolut gebraucht, ein πρός τινα bei sich hat, haben auch hier manche Zeugen den charakteristischen Dativ αὐτῷ in πρὸς αὐτόν verändert oder ihn gestrichen. ἡμέρας καὶ νυκτὸς malt anschaulich die Unablässigkeit ihres Schreiens; ob man nach D mit Blass νυκτὸς καὶ ἡμέρας vorzieht, ist für den Sinn gleichgültig, auch Jes 34 10 Apc Henoch 18 6 findet sich νυκτός an erster Stelle, diese Voranstellung wird wohl auf der Reflexion beruhen, dass die betr. Handlung naturgemäss in der Nacht beginnt, am Tage aber doch nicht unterbrochen wird. Wichtiger ist die Beibehaltung der Artikel nicht nur vor ἐκδίκησιν, sondern besonders vor βοώντων, wo D und Blass ihn fortlassen: D hat sich überlegt, dass die Parabel doch erst πρὸς τὸ δεῖν πάντοτε προσεύχ. αὐτούς gesprochen wurde, also das stürmische Rufen 7 nur vorausgesetzt werden könne, nicht schon feststehe, und die zweifelnde Frage 8b wird ihn in dieser Auffassung bestärkt haben. Aber zu 8a passt keine bedingte Rede; dem Schreiber von 7 sind die unablässig zu Gott schreienden Auserwählten Gottes eine so sichere Realität wie die ἐκδίκησις, die er ihnen ankündigt; er gehört selber zu ihnen, den bedrängten Christusgläubigen der ersten Zeiten, die inbrünstig um den Tag des Gerichts flehten; die Rache war da längst ein fester Begriff, und nicht die Pflicht zum Beten einzuschärfen ist seine Absicht, sondern dem sehnsüchtigen Gebet die gewisse, die baldige Erhörung zu verheissen. So fügt er denn 8a — über 7b gehe ich zunächst hinweg — auch noch eine

[1] Es hätte etwas Verführerisches, beide Hälften von 7 aussagend zu fassen: gewiss wird Gott seine Erwählten nicht strafen, er wird Langmut an ihnen üben; das wäre ein echt alttestamentlicher Gedanke; aber zwischen 2—5 einer-, 8a andrerseits kann diese Deutung nicht in Frage kommen.

Antwort auf seine Frage bei: λέγω ὑμῖν, ὅτι (dies streicht Blass nach D, it., kaum mit Recht) ποιήσει τὴν ἐκδίκησιν αὐτῶν — feierlich monoton wie Mt 7 25 27 — ἐν τάχει. Mit diesem ἐν τάχει, das Clem. Hom. XVII 5 manieriert durch καὶ von ποιήσει abheben, tritt doch ein neues Moment in die Wiederholung von 7a ein: in Bälde, schleunigst — die Bedeutung unvermutet, plötzlich ist nicht nachgewiesen; dagegen zu „baldig, früh" vgl. Clem. Hom. ep. Clem. 7: τοὺς νέους πρὸς γάμον ζευγνύτωσαν ἐν τάχει — wird die ἐκδίκησις vollzogen werden. ἐν τάχει beim Futurum wie Bar 4 22 24 f., wo auch auf ein βοήσατε πρὸς τὸν θεόν ähnliche Verheissungen mit ἐν τάχει folgen. Die echt jüdische Farbe dieser Verse (6—8a) wird wohl niemand verkennen. Das würde ihre Echtheit noch nicht fraglich machen, allein wenn schon durch 1 und 11 5—8 eine so spezielle Deutung verdächtig wird, so entscheidet zu ihren Ungunsten, dass die Stimmung von 6—8 bei Jesus so unwahrscheinlich wie in der Urgemeinde herrschend ist; dort fühlte man sich wie eine arme Witwe, von den Ungläubigen roh misshandelt, allein auf Gottes Gnade angewiesen, deren baldige Offenbarung man sich nicht oft genug zur Stärkung zusichern konnte. Der Verf. von 6—8a hat die Parabel in solchem Interesse benutzen wollen, den bösen Richter lässt er aus den Augen, die unablässig drängende Witwe deutet er auf die duldenden Auserwählten mit ihrem Schreien nach Erlösung, die ἐκδίκησις auf das letzte Gericht, zu dem sich Gott bereits anschickt. Er hat die Parabel gedeutet nach Sir 32 (35) 14—26, wo Gott als der Richter erscheint, der das Gebet des ἠδικημένος, insbesondere einer Witwe, deren καταβόησις ἐπὶ τῷ καταγαγόντι αὐτά (ihre Thränen) fällt, erhören wird, wo der ταπεινός zum Beten ermahnt wird, er solle nicht ablassen, bis der Höchste sich seiner annimmt καὶ κρινεῖ δικαίως καὶ ποιήσει κρίσιν . . . καὶ τοῖς ἔθνεσιν ἀνταποδώσει ἐκδίκησιν.

Von dieser Sirachstelle erhalten am ehesten auch die dunklen Worte am Ende von 7 ihr Licht. Der Text ist unsicher, doch καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς ganz überwiegend bezeugt, das ἐν statt ἐπ' bei D wohl verschrieben wie ἐπ' αὐτούς bei einigen Griechen. Das καὶ μακροθυμῶν des t. rec. und das blosse μακροθυμῶν der alten Lateiner sind Verlegenheitskorrekturen; wenn Iren. und Macar. in Zitaten die schwierigen Worte fortlassen, so bezeugen sie damit trotz Blass nicht, dass sie in der romana fehlten, sondern dass sie sie nicht verstanden; auch die Verschiebung in den Minuskeln 13 69 aus 7 in 8: ναὶ λέγω, μακροθυμῶν ἐπ' αὐτ. ποιήσει ist kein „indicium veri", sondern Anzeichen der gleichen Hilflosigkeit. Neuere helfen mit Konjekturen wie εἰ καὶ μακροθυμεῖ (van de Sande Bakh.), ὃς καὶ μακροθυμεῖ (Valcken.), κἂν μακροθυμῇ (Holwerda, Balj. im Text). Unter den Auslegern ist aber weder über die

Bedeutung von μακροθ. noch von καί noch von αὐτοῖς an dieser Stelle Einigkeit erzielt, und aus dem ungeheuren Gewirre der Erörterungen bleibt nur der eine Eindruck, dass die schwachen Seiten der gegnerischen Positionen in der Regel überzeugender als die Richtigkeit des eignen Standpunktes nachgewiesen werden. Am nächsten liegt gewiss μακροθυμεῖν zumal mit ἐπί τινι (vgl. Sir 29 8 ἐπὶ ταπεινῷ μακροθύμησον, Iren. I 10 3) zu fassen als „Langmut, Geduld beweisen", αὐτοί von den ἐκλεκτοί zu verstehen; dann müsste καὶ eine zweite Frage an das οὐ μὴ ποιήσει anschliessen. Diese Frage stände aber der ersten direkt gegenüber und höbe sie auf, falls man nicht οὐ μὴ mit fast gleicher Willkür wie z. B. HLTZM. blos μὴ aber nicht mehr οὐ, auf μακροθυμεῖ mitbezieht. Doch selbst dann ist das Resultat unerträglich; passt es an diese Stelle, einem Bitten zugleich um rasche Rachemassregeln und um Langmut Erhörung zuzusichern? Die z. B. von J. WEISS und BLASS empfohlene Koordinierung des Partizipiums βοώντων mit μακροθυμεῖ (oder μῶν) = die zu ihm schreien und über die er langmütig ist, indem er ihre Bitten ohne die Ungeduld des bösen Richters (?) anhört, setzt doch nicht blos einen sehr groben Hebraismus voraus, sondern macht die Worte καὶ μακ. etc. zu einem überflüssigen, sogar störenden Einschiebsel, da das blose ὁ δὲ θεός viel mehr wirkt als solche gutmütigen Hinweise auf seine Ruhe; μακροθυμία ist zudem nicht die für die Wirkung von Gebeten in erster Linie bedeutungsvolle Stimmung. αὐτοῖς von den zu bestrafenden Widersachern zu verstehen, die nicht etwa auf Gottes Langmut rechnen sollten, wäre das bequemste, wenn für solches αὐτοῖς sich nur vorher die geringste Anlehnung fände! So bleibt nichts übrig als für μακροθυμεῖν den bei Profanschriftstellern häufigeren Sinn von zögern, vorsichtig oder gar unentschlossen sein (Artemid. IV 11 πάντα μακροθυμεῖν καὶ μὴ κενοσπουδεῖν vgl. II 25) zu acceptieren. So dachten es sich schon Clem. Hom. XVII 5, wenn sie 7b paraphrasierten ἢ διὰ τὸ μακροθυμεῖν αὐτὸν ἐπ' αὐτοῖς δοκεῖτε ὅτι οὐ ποιήσει; unter den Neueren B. WEISS, STEINM., STOCKM., WZS., HLTZM., NSG., in der Hauptsache auch GÖB., der nur verkehrt neben dem Begriff der Verzögerung auch den des Mitleids noch unterbringen möchte. WZS.'s Uebersetzung „Und: ziehet er es lange hin bei ihnen?" wird dem Texte am besten gerecht, denn die Andern ignorieren entweder das ἐπ' αὐτοῖς, falls sie es nicht falsch „um ihretwillen" (B. WEISS) deuten, oder (resp. und) behandeln das μακροθυμεῖ wie ein μακροθυμήσει, z. B. STEINM. „und wird er diese Rechtfertigung und Rettung aufschieben? Wird er damit verziehen?" Der Verf. von 7b giebt also nicht einmal ein scheinbares Zögern Gottes in Erhörung der Rachegebete seiner Frommen zu; entrüstet stellt er die Frage: ist Gott ein μακροθυμῶν in Sachen seiner Getreuen? Das bildet

ja dann auch in seinem empörten Ton einen Gegensatz zu der von dem bösen Richter in ἀπελθὼν ἐκδικήσω αὐτήν demonstrierten Entschlossenheit, und wird 8ᵃ durch das ἐν τάχει kräftig zurückgewiesen. Auffallend bleibt der Ausdruck trotzdem in hohem Grade und, wie Hltzm. annimmt, fast nur durch den Einfluss von Sir 32 (35) 22 zu erklären: καὶ ποιήσει κρίσιν. καὶ ὁ κύριος οὐ μὴ βραδύνῃ οὐδὲ μὴ μακροθυμήσει ἐπ' αὐτοῖς, ἕως ἂν συντρίψῃ ὀσφὺν ἀνελεημόνων καὶ τοῖς ἔθνεσιν ἀνταποδώσει ἐκδίκησιν. Schon bei dieser Annahme wird das Sätzchen eine Art von Glosse; sollte es nicht von einem der ältesten Leser des Lc herrühren, dem sehr natürlicher Weise bei 6—8 Sir 32 einfiel, und der von dorther das Verständnis durch den Ausschluss jeden Verdachtes einer falsch angebrachten Langsamkeit bei Gott bereichern wollte?

Eigenartig schliesst die Parabel 8ᵇ mit einer Frage: Allein, wird der Menschensohn bei seinem Kommen den Glauben auf der Erde finden? πλήν, bei Lc besonders beliebt, bezeichnet das Folgende als einen Einwand. Der Menschensohn hier wie 12 40 S. 142 f. als der das Weltgericht vollstreckende Messias gedacht, ἆρα wohl wie Act 8 30 Gal 2 17 den Zweifel an einer Bejahung andeutend, ἐλθὼν εὑρήσει = 12 43. ἐπὶ τῆς γῆς bezeichnet ohne Nebenabsichten wie 21 23 25 nur den Schauplatz, auf dem der Menschensohn die ἐκδίκησις demnächst vollziehen wird, auf den er sich zu diesem Zweck erst vom Himmel her hinabbegiebt. τὴν πίστιν sollte man nicht so stark paulinisch (auch J. Weiss: „das demütige Verzichten auf eigene Leistungen und das Vertrauen auf den Messias") definieren, eher wie Apc 2 19 τὰ ἔργα καὶ τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν, nach Analogie von Lc 12 43 37 ποιοῦντα οὕτως und γρηγοροῦντας εὑρήσει, möglichst umfassend, wahre Frömmigkeit, hier vielleicht nüanciert aus 1: μὴ ἐνκακεῖν. Diese Frage macht den Eindruck, in andrer Stimmung und nach in andrer Hinsicht schmerzlichen Erfahrungen an 6—8ᵃ herangeschoben worden zu sein: gewiss, Gott wird es an sich nicht fehlen lassen, die Parusie ist nahe; aber sind wir auf die Parusie gerüstet, verdienen wir es, dass sie eilends kommt, und ist unser Gebet zum Herrn ein so dringliches und unermüdetes? Nicht ein Zurücklenken zu 17 26—30 scheint mir dieser Schluss darzustellen, sondern eine Wiederaufnahme des 18 1 ausgesprochenen Gedankens πρὸς τὸ δεῖν αὐτούς. Verheissungen werden nur auf Grund von Leistungen erfüllt; und die immerhin über Erwarten lange Verzögerung der Parusie erklärt sich am einfachsten daraus, dass die Gläubigen es an Glauben und Gebetsfreudigkeit fehlen lassen.

Die Geschichte unsrer Parabel dürfte hiernach ziemlich durchsichtig so verlaufen sein: der echte Kern ist 2—5, von Jesus neben und hinter Lc 11 5—8 gesprochen, um für unablässiges Gebet die Gewiss-

heit der schliesslichen Erhörung zu veranschaulichen. Die von Lc 18 benutzte Quelle sah in der Witwe die verfolgte Kirche, in ihrem Flehen um ἐκδίκησις das Gebet aller Christen: „ach komm, Herr Jesu": durch Zufügung von 6—8a (vielleicht noch ohne 7b) erzwang sie eine Deutung der Geschichte in dieser Richtung, zur Bestätigung des Glaubens an die Nähe der ersehnten Parusie, und konsequent brachte sie die Perikope 2—8a dann auch in Verbindung mit einer Parusierede. Lc mit seinem Takt fühlte trotzdem heraus, dass die Grundtendenz der Parabel die Empfehlung unermüdlichen Betens sei, gab dem in der von ihm herrührenden Einleitung Ausdruck, griff auch am Schluss darauf zurück, indem die von ihm angefügte Frage die stürmischen Parusieerwartungen von 7 8a etwas dämpfte durch den Hinweis auf die noch bestehenden Mängel auf Erden, unter den Gläubigen. Die Stellung des nur ein wenig abgerundeten Stücks 18 1—8 beliess er so, wie sie in der Quelle gewesen war, aber, dass er die παραβολή vom Pharisäer und Zöllner, die mit der Parusie gar nichts zu thun hat, dagegen zu dem Thema „Gebet" einen wertvollen Beitrag liefert, unmittelbar folgen lässt, beweist, dass er unsern Abschnitt lieber unter „Gebet" als unter „Parusie" einordnen möchte, dass nicht etwa er erst, er vielmehr weniger als seine Vorlage, den G e g e n s t a n d des Bittens, die ἐκδίκησις, statt der Beharrlichkeit des Bittens als den Zentralpunkt des Bildwortes angesehen hat. Eine spätere Hand scheint nach Sir 32 das καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς eingeschoben zu haben — etwa gar in Aneignung der Tendenz von 8b als Gegengewicht gegen das Drängen auf ἐκδίκησις, so dass der Sinn sein sollte: gewiss, er schafft Euch die Rache, aber nicht minder wichtig ist für Euch und der notwendigste Gegenstand Eurer Gebete, dass er mit Euch, deren Glaube eben noch recht mangelhaft ist, Geduld habe? (Dann fällt es nur noch mehr aus dem Zusammenhang heraus.) — Die Kirche hat alsbald mit der gewissermassen zweiköpfigen Parabel das willkürlichste Spiel getrieben; schon dem HIPPOL. de antichr. 56 f. ist der ungerechte Richter der Antichrist, der Mensch, den er nicht scheut, der Sohn Gottes, die Witwe in der Stadt: Jerusalem, das, von dem himmlischen Bräutigam verlassen, in Wahrheit eine Witwe ist und nun Christus als ihren Widersacher beim Antichristen verklagt u. s. w. CYRILL muss eine noch abenteuerlichere Deutung ablehnen, wonach der ungerechte Richter Gott ist, weil er die Ungerechtigkeit verurteilt, die Witwe eine Seele, die den Teufel losgelassen hat, der Widersacher aber der Teufel, und das ἄνθρωπον μὴ ἐντρεπ. 2 bedeutet: keinen Menschen bevorzugen! Aber noch Allerneueste wie DIEFFENBACH setzen wenigstens der Gemeinde die Wahrheit vor, der Herr vergleiche mit der einsamen und verlas-

senen Lage einer armen Witwe die Vereinsamung Seiner Jünger nach Seinem Abscheiden: ohne Zuhülfenahme der Kritik an dem durch mehrere Hände gegangenen Text bei Lc kann man diesem Worte Jesu nie gerecht werden.

32. Der Wucherer und die zwei Schuldner. Lc 7 36—50.

Es ist eine der kleinsten Parabeln, die hier zu behandeln ist, aber sie hängt mit einer umfänglichen Geschichte so fest zusammen, dass sie nur als ein Bestandteil von dieser verstanden und gewürdigt werden kann. Der äussere Zusammenhang dieser Geschichte mit dem, was vorangeht, ist ganz lose, der innere unverkennbar; von der Lc 7 24—35 konstatierten Vorliebe Jesu für die von den Pharisäern verachteten Volksklassen, für Zöllner und Sünder, bringt Lc 36—50 ein neues Beispiel, und eine weitere Rechtfertigung für sie, bei; zugleich benutzt Lc diese Perikope, um den Satz 28, dass auch der Kleinste im Himmelreich grösser als Johannes ist, zu veranschaulichen resp. zu erklären. Es bat ihn einer der Pharisäer, — seinen Namen, Simon, erfahren wir erst 40, von da ab nur „Simon“, bis dahin nur „der Pharisäer“ — bei ihm zu speisen, und er trat in das Haus des Pharisäers ein und legte sich zu Tisch. Ganz ähnlich lautet die Einleitung Lc 11 37, φαγεῖν μετά herzlicher (vgl. 5 29 22 11 15) als παρά, τις τῶν Φαρ. wie τις τῶν συνανακειμένων 14 15, ein zu den Pharisäern gehöriger Mann, der kein Schriftgelehrter zu sein scheint; Jesus wenigstens redet 40 ihn beim Namen, er Jesum mit „Lehrer“ (11 45 = ῥαββί) an. Wenn D ἠρώτα durch ἠρώτησεν ersetzt und αὐτόν τις τῶν Φ. statt τις αὐτὸν τῶν Φ. schreibt, so erkennt das jeder als erleichternde Emendation; Blass nimmt es in den Text auf, wie gerade bei diesem Abschnitt fast in jedem Verse eine oder mehrere Varianten von ähnlichem Charakter; der Text von Lc 7 36—50 ist hervorragend geeignet, die Verkehrtheit der textkritischen Voraussetzungen von Blass zu demonstrieren; da dazu hier nicht der Ort ist, lassen wir seine Emendationen unerwähnt.

Mit derselben bezeichnenden Umständlichkeit wie 36 anhebt, entwickelt 37 die Erzählung weiter: καὶ ἰδοὺ γυνή = 34, die Copula wegen ἰδού ausgelassen; ἥτις ἦν ἐν τῇ πόλει ἁμαρτωλός, die sich in der Stadt als Sünderin befand. ἁμαρτωλός hier offenbar wie 34 (φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν neben Mt 21 31 f. οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι) prägnant = Hure, und zwar war sie es noch; die Reden der Exegeten von früheren Fehltritten des Weibes nehmen der Geschichte ihr Acumen; van K. giebt schon zu viel zu, wenn er bei ihr Bussstimmung seit dem Tage, wo sie Jesum oder von Jesu gehört hat, annimmt. Für jeden, der dort zu Haus ist, ist sie bei der folgenden Szene die stadtbekannte Hure. Die

Stadt ist nach PLUMM. wahrscheinlich Kapernaum, nach HLTZM. Jerusalem, nach VAN K. eine der vielen galiläischen Kleinstädte; ich dächte, es ist der Wohnort des Pharisäers Simon, den Lc so wenig mehr kannte wie wir. Wie die Frau erfuhr, dass Jesus in des Pharisäers Haus zu Tische sei (κατάκειται nicht nach PLUMM. = zu Tische sein werde), da besorgte sie ein Alabastergefäss voll duftender Salbe. Den höhern Wert von μύρον gegenüber ἔλαιον bezeugt 46, Oel erzeugte man im Lande, die Salben waren ein Importartikel, wurden auch in kostbaren Gefässen aufbewahrt. Und sie trat hinten an seine Füsse unter Thränen; ὀπίσω vielleicht = von hinten, so dass er es zunächst nicht wahrnahm, da sein Gesicht dem Tische, die blossen Füsse der Wand und der Thür zugekehrt sind, παρὰ τοὺς πόδας eine Lieblingswendung des Lc (8 35 41 17 16 Act 4 35 37 5 2 u. s. w.); ὀπίσω sowohl wie παρὰ τ. πόδας Zeichen ihrer Bescheidenheit; pia impudentia bemerken mit AUGUSTIN nur solche Ausleger in dem Verhalten des weinenden Weibes, die die Sitten des Orients nicht kennen: der Eintritt Fremder in den gefüllten Festsaal, sogar ihre Teilnahme an den Tischgesprächen ist dort nichts Ungewöhnliches. Natürlich hat der Hausherr das Recht, jedermann den Eingang zu verwehren oder störende Elemente auszuweisen (Mt 22 12 f.); Leute, die wie solch ein Pharisäer Muster der Frömmigkeit und Tugend sein wollten, machten von diesem Hausrecht kaum Gebrauch: selbst die Sünderin liess Simon unter seinem Dache gewähren, so lange sie nicht ihn berührte und dadurch verunreinigte, aus Prinzip wohl mehr als aus Gemütsmotiven. Mit ihren Thränen — dies steht betont voran! — benetzte sie seine Füsse (zu ἄρχεσθαι βρ. vgl. 12 45 14 9, auch 7 49 wieder ἤρξαντο λέγειν; βρέχειν τι vgl. Jes 34 3 βραχήσεται τὰ ὄρη ἀπὸ τοῦ αἵματος ψ 6 7 ἐν δάκρυσίν μου.. βρέξω) und trocknete sie ab „mit den Haaren ihres Hauptes", nicht blos alttestamentliche Breite, vgl. Judith 10 3 ψ 39 13, sondern erweckt eine lebendige Vorstellung von der Szene (STOCKM.). ἐξέμαξεν (das Impf. sieht nach Korrektur aus, konformiert mit κατεφίλει) abwischen = trocknen, vgl. Joh 13 5, wo Jesus ἤρξατο νίπτειν τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν καὶ ἐκμάσσειν τῷ λεντίῳ. Diese beiden Beweise schwärmerischer Ergebenheit und tiefster Aufregung übertrifft noch der dritte: sie küsst seine Füsse (was selbst der Kaiser nicht erzwingen dürfte Epict. IV 1 17) und salbt sie endlich mit dem Balsam, den sie mitgebracht. — Das Objekt τοὺς πόδας αὐτοῦ wird auch hier nur dem ersten der beiden Verben zugefügt, ist beim zweiten zu ergänzen.
39 Wie das (Objekt bei ἰδών fortgelassen = 11 38 5 8) der Pharisäer sah, der ihn geladen hatte (ὁ καλέσας αὐτόν = 14 9 13), sprach er bei sich also (der kurze Monolog wird wie 18 4 eingeleitet): Dieser, wenn er (der) Prophet wäre, würde wissen, wer und von welcher Art das Weib,

das ihn berührt, ist, dass sie eine Sünderin ist. οὗτος wie 23 35 deiktisch, nicht notwendig geringschätzig (PLUMM.) wie etwa 44 18 5. Zur Kategorie der Propheten hatte sich Jesus 4 24 selber gerechnet, die Menge rechnete ihn sicher dazu; der Pharisäer war bisher noch nicht zur Entscheidung gekommen, jetzt ist ihm klar: der Mann, der solch Aufsehen erregt, ist doch kein Prophet, sonst würde er die Hure als solche erkannt haben. γινώσκειν = wissen, hier eben so am Platze wie 21 29ff. für ein sich erst unter gewissen Umständen herausstellendes Wissen. ποταπός qualis, je nach dem Zusammenhang bewundernd z. B. Mc 13 1 oder verächtlich. Wie ποταπή das τίς schon konkreter qualifiziert, so erst recht das ὅτι ἁμ. ἐστιν, der Form nach ein zweites Objekt zu ἐγίνωσκεν ἄν, logisch Exegese zu dem entrüsteten τίς καὶ ποταπή = Wäre er Prophet, er müsste ihr die Hure ansehen. ἡ γυνή näher bestimmt durch ἥτις ἅπτεται αὐτοῦ, die ihn da berührt, d. h. von der er sich fortwährend berühren lässt: Jesus hat also das Weib, wenn auch ohne aufmunternde Worte, freundlich gewähren lassen. Die Berührung mit Unreinem verunreinigt aber auch den Reinen, der Pharisäismus hat über diese Dinge die genauesten Regeln aufgestellt. Das Interessanteste ist hier eigentlich, dass der pharisäische Wirt eine prinzipielle Gleichgültigkeit Jesu gegen das Reinigkeitsideal seiner Schule für unmöglich hält; nur Unwissenheit betreffs der Unreinheit jenes Weibes kann bei Jesus vorliegen; dessen ist der Mann so sicher, dass er gleich den wichtigsten Schluss daraus zieht: ein Prophet ist Der nicht! Mit feindseligen Hintergedanken kann dieser Pharisäer Jesum nicht eingeladen haben; ich bemerke nicht einmal etwas von ungünstiger Stimmung gegenüber seinem Gast (VAN K.); das οὗτος εἰ ἦν kann ebenso gut betrübten, enttäuschten Herzens als mit Genugthuung gesprochen worden sein. Aber ist seine Folgerung denn annehmbar? Ist denn ein Prophet nach pharisäischem Dogma allwissend? Da Jesus nachher nicht die Logik des Pharisäers beanstandet, sondern nur die Richtigkeit seines Untersatzes: „ἐγίνωσκεν ἄν = Jesus hat nicht erkannt, mit wem er es zu thun hat", so gehören doch die Angriffe auf die Denkkraft oder Konsequenz des Pharisäers nicht hieher; wir haben nicht einmal ein Interesse, durch Bevorzugung der Lesart ὁ προφήτης statt προφ. (B. und J. WEISS), die allerdings origineller ist („der Prophet", vgl. Joh 1 21 25 aber auch 6 14 7 40), Simon's Schluss zu entschuldigen: der Mann verstand unter προφήτης einen Träger göttlichen Geistes, und ohne ihm deshalb alle göttlichen Eigenschaften zuzuschreiben, durfte er von diesem Geiste her eine Reaktion gegen die Sünde, wenn sie in so grober Form an ihn herantrat, als notwendig erwarten. Auf die Gedanken Simon's giebt nun 40 Jesus eine Antwort,

die in den Formen damaliger Höflichkeit eingeleitet wird; er erbittet sich vom Wirt das Wort, ebenso verbindlich fordert ihn dieser zum Reden auf; die Anrede Σίμων, vgl. Ζαχαρία 1 13, keineswegs unehrerbietig, ἔχω σοί τι εἰπεῖν ohne die von GODET, PLUMM. gefühlte sokratische Ironie (vgl. ἔχω ῥήματα προςθεῖναι Herm. Vis. II 4 2 und das fragende ἔχεις μοι εἰπεῖν Epict. II 12 18 22 I 15 5) wohl eher: „Ich kann Dir da etwas sagen" als: „ich möchte das Wort ergreifen"; er ist eben zur Antwort gerüstet. Der glänzende Effekt, den die Theologen bis zu GODET bei 40 erzielen, indem sie die prophetische Gabe Jesu dem Simon gegenüber durch diese genau seinen geheimen Fragen und Gedanken entsprechende Antwort überwältigend erwiesen finden, wird weder von Jesus geahnt, noch von Lc geplant worden sein; treffende Antworten auf die Gedanken andrer Leute sind nicht so selten. Jedenfalls liegt Jesu mehr daran, dem Simon die wahre Sachlage klar zu machen, ihn durch die folgende Rede zu überführen als seinen Widerspruch zu ersticken durch sein Eingehen auf Simon's Selbstgespräch.

Er erzählt eine Geschichte: Zwei Schuldner hatte ein Geldverleiher. χρεοφειλέται = 16 5 für das sonst übliche χρεῶσται oder κατάχρεοι, es sind Leute, die ein χρέος ὀφείλουσι, eine Schuldsumme schulden (ὀφείλειν τι mit τινί 16 5, ohne τινί hier 41[b]). ἦσαν es waren einmal = 20 29 und ἦν 18 2f. ἦσαν c. Dat. = 12 20 sie gehörten ihm. Statt δανειστής τις εἶχε δ. χ. ist diese Form gewählt, weil die Schuldner die wichtigere Rolle spielen, das Verhalten des δανειστής nur in seinen Wirkungen auf die beiden bedeutsam wird; anders der Vater Lc 15 11 mit den zwei Söhnen, daher dort ἄνθρωπός τις εἶχεν δύο υἱούς. δανειστής (τις = 18 2) nicht identisch mit τραπεζίτης, Banquier, das Gehässige, das dem Begriff „Wucherer" anhaftet, braucht nicht herangezogen zu werden; wer irgendwie an jemand etwas verleiht, selbst ohne Zinsen zu fordern, ist gegenüber dem Andern δανειστής. Trotzdem wird hier an einen gewerbsmässigen Geldverleiher zu denken sein, wie der Mann 18 2 Richter von Beruf ist; und weil bei Leuten jener Klasse die Milde, die Geld schenkt, so selten ist, rührt seine Barmherzigkeit die beglückten Schuldner dann doppelt. Die zwei werden als ὁ εἷς, ὁ δὲ ἕτερος unterschieden = 16 13 S. 113; ihre Schuldsummen sind nämlich keineswegs gleich, hier 500, dort 50 Denare (ungefähr 400 und 40 Mk.). Wieder asyndetisch folgt der dritte Satz; die Knappheit des Ausdrucks ist berechnet. Wie sie nicht zu zahlen vermochten (οὐκ ἔχειν c. Inf. = 14 14 ἀποδοῦναι t. t. für Rückzahlung von Geliehenem, s. Sir 29 2[b] 5) schenkte er beiden (ἀμφότεροι statt ἄμφω = 1 6 7 5 7 6 39 Act 8 38) scil. was sie ihm schuldig waren, denn das ist bei ἐχαρίσατο wie bei ἀποδοῦναι zu ergänzen. χαρίζεσθαί τινί τι = schenken, auch im N. T. häufiger, in dem Sinne

von erlassen, nachlassen ist es herzlicher als das gewöhnliche ἀφεῖναι, II Cor 2 10. So die Thatsachen. Der Lehrzweck wird erst deutlich durch die Frage: Wer von ihnen wird nun ihn mehr lieben? τίς statt πότερος wie vorher εἷς statt ἕτερος; das αὐτόν neben αὐτῶν nachlässig, in Nachahmung des Volkstons, das Futurum wie 16 13. πλεῖον ἀγαπᾶν steht I Esr 4 25 von der Liebe eines Mannes zu seinem Weibe, dort lautet die Fortsetzung μᾶλλον ἢ τὸν πατέρα, hier bezieht sich πλεῖον auf das Subjekt; wer von den beiden Schuldnern muss das grössere Mass dankbarer Liebe aufbringen? Simon, der 40 Angeredete, antwortet: Ich nehme an, dass (scil. der am meisten Liebe zeigen wird), dem er das meiste, die grössere Summe, geschenkt hatte. ὑπολαμβάνω ὅτι nicht gerade wähnen wie Act 2 15, aber in der philosophischen Sprache häufig: den Fall annehmen, voraussetzen; Tob 6 18 fast = wissen. Simon wählt, besorgt, dass der Rabbi ihm eine Falle stelle, einen möglichst zurückhaltenden Ausdruck; er ist eigentlich, wenn da überhaupt gefragt wird, auf eine andre Entscheidung Jesu gefasst. Aber dieser stimmt ihm wohlwollend bei: ὀρθῶς ἔκρινας. Dein Urteil ist das richtige, vgl. die Antwort bei Epict. II 12 21 ὀρθῶς ὑπέλαβες. Der Ton dieser Zustimmung ist der in ein Gespräch zwischen einem Rabbi und einem Frommen aus dem Volk hineingehörige, von dem sokratischen πάνυ ὀρθῶς, was den Gegner als gefangen proklamiert, höre ich hier nichts heraus, noch weniger freilich aus ἔκρινας: indem Du so richtig urteilst, hast Du Dich selbst verurteilt (Godet). Jesus hat lediglich im Interesse der Lebendigkeit den Schluss der Geschichte als Rede und Gegenrede eingekleidet; prosaischer würde er lauten: und darum liebten ihn die beiden, am meisten der, dem er das Meiste geschenkt hatte. Wie aber Lc 11 8, abbiegend, mit λέγω ὑμῖν . . . δώσει den letzten Akt sich nicht vor uns abspielen, sondern Jesus über den Ausgang referieren lässt, so geben hier Jesus und Simon gemeinsam das Ende der Geschichte. Die Beanstandungen jenes ὀρθῶς durch Hinweis auf Mt 18 23 ff., wo wir erführen, dass die Dankbarkeit nicht immer der empfangenen Wohlthat entsprechend wachse (?) oder durch die haarspaltende Erwägung, dass das Geschenk des δανειστής eigentlich für beide Schuldner gleichen Wert hatte, weil einer, der nichts besitzt, 50 Denare so wenig wie 500 bezahlen kann, hat van K. noch übernommen von dem Geiste, der zu einem Verständnis der Gleichnisrede schlechthin unfähig ist; diese operiert überall nur mit dem Wahrscheinlichen und Natürlichen: ein „ceteris paribus" wie „Ausnahmen zugegeben" ist bei ihr durchweg vorausgesetzt. Auf jenen Einwand konnte aber auch nur eine Theologie verfallen, die das Dogma von der Gleichheit aller Menschen und aller Schuld vor Gott auch in dieser Parabel gelehrt sehen wollte, und

der die Identität des Geldleihers mit Gott selbstverständlich war: von solchen Vorurteilen aus hat wohl STEINM. die geschickteste, aber darum nicht minder willkürliche Erklärung gegeben: Nicht objektiv das Quantum der Schuld ist verschieden, sondern die Last, mit der eines jeden Schuld sein Gewissen bedrückt, macht den Unterschied von 1 zu 10; Einer nimmt seine Sünden schwer, der Andre leicht, Jesus entlastet sie beide. Dann wird sicherlich der Dankbarste der sein, der vorher der Gewissenhafteste gewesen war. Das Unglücklichste leistet GODET, dem die 500 Denare die grosse Masse (?) von Schuld darstellen, deren sich die Sünderin anklagte und deren Vergebung ihr Jesus geschenkt hatte (? !), die 50 die wenigen Gesetzesübertretungen, die sich der Pharisäer vorwarf und von deren Last ihn Jesus befreit hatte (wann denn? und wieviel Schuld war auf dessen Konto stehen geblieben?). Die Hörer Jesu und die ersten Leser des Lc haben hoffentlich sich derartige Gedanken erspart und einfach wie Simon die Worte so verstanden, wie sie lauteten, ohne „Darstellungen“ und so wie das Verständnis von Jesus als „richtig“ bezeugt wird.

Die Anwendung, um derentwillen allein Jesus das Bildchen aus dem bürgerlichen Leben gezeichnet hatte, beginnt 44: „Und zu dem Weibe gewandt sprach er zu Simon.“ Wie Jesus seinen Blick zwischen dem Weibe und Simon verteilt haben mag, ist überflüssige Sorge, das στραφεὶς πρός (häufiger bei Lc, z. B. 10 22 f.) soll ja nur besagen, dass jetzt von Jesus ein neues Objekt in das Gespräch mit seinem Gastgeber eingeführt wird, die scheinbar von ihm noch gar nicht beachtete Frau; er fragt den Simon: siehst Du sie? — wenigstens ist die fragende Fassung natürlicher, sonst würde ein Imperativ zu erwarten sein, nicht der Indikativ; im Grunde ist es ja in rhetorischer Form eine Aufforderung an Simon, sich diese Frau genauer anzusehen, um sich auch in Bezug auf sie und ihr Thun ein „richtigeres Urteil“, als er 39 gefällt, zu verschaffen. In drei Gliedern — VAN K. meint: mit dem erhabenen Ernst und der strengen Majestät des Propheten; ich finde: unter vollständiger Benutzung aller aus dem Bericht 37 f. für diesen Zweck verwendbaren Züge — zeichnet Jesus den Unterschied zwischen den Liebesbeweisen, die ihm Simon und denen, die ihm dies Weib gegeben hat. Als ich in Dein Haus eintrat (vgl. 36, die Koordination der Sätze hebraisierend) hast Du Wasser für die Füsse mir nicht gegeben; sie aber hat mit ihren Thränen meine Füsse benetzt und mit ihren Haaren sie getrocknet, also in der rührendsten Weise die beiden zur Fusswaschung gehörigen Handlungen nachträglich vollzogen. 45 Einen Kuss, scil. auf den Mund oder Wange, wie der Gegensatz feststellt, hast Du mir nicht gegeben; sie aber hat, seitdem ich eingetreten bin, nicht aufgehört meine Füsse

zu küssen. Zu ἀφ' ἧς vgl. Act 20 18 und ἀφ' οὗ Lc 13 7 25; οὐ διέλειπεν καταφιλοῦσα = Jer 17 8 οὐ διαλείψει ποιῶν καρπόν. Das Hyperbolische des Ausdrucks ist unverkennbar; das Gleiche gilt von der Zeitbestimmung: seit meinem Eintritt in Dein Haus. Denn εἰςῆλθεν statt θον ist trotz aller Zeugen doch nur eine Erleichterung; man nahm an dem εἰςῆλθον Anstoss, da laut 37 f. das Weib, erst als Jesus schon zu Tische lag, in das Haus eingetreten war. Allein bei dem φίλημά μοι οὐκ ἔδωκας dachte Jesus an den Moment seines Eintritts, und übertreibend sagt er nun, das Weib habe seit diesem Augenblick fortwährend in viel liebevollerer Weise gethan, was Simon damals unterlassen habe. Selbst Nsg., der unerschüttert das Weib als in das Haus Simon's gehörig betrachtet, möchte uns hier beistimmen, da er εἰςῆλθον liest; freilich meint er, es musste erst die Kunde vom Eintritt Jesu zu der Zurückgezogenen dringen, bevor sie sich ins Speisezimmer begeben konnte, wo dann des Simon kühles Verhalten (wie für sie wahrnehmbar?) die besondere Art ihrer Dankeserweisung (auch erst das Besorgen der Salbe?) herbeiführte. Mit Oel hast Du mein Haupt nicht gesalbt, sie dagegen hat mit μύρον meine Füsse gesalbt. Aus diesem Thatbestande nimmt Jesus das Recht, 47 zu verkündigen: Deshalb sage ich Dir: vergeben sind ihr ihre zahlreichen Sünden, weil sie viel geliebt hat, wem dagegen wenig vergeben wird, der liebt wenig. Um diesem Wort, das den Angelpunkt unsers Abschnitts bildet, gerecht zu werden, müssen wir uns von einem beliebten Fehler in dem Verständnis von 44—46 frei machen. Man pflegt das kalte, gleichgültige Verhalten Simon's gegenüber seinem hohen Gast von Jesus gegeisselt zu finden; er habe das gewöhnliche Fussbad ihm versagt, den gewöhnlichen Empfangskuss versäumt, das bei Festen gewöhnliche Salben eines geehrten Gastes mit köstlichem Balsam unterlassen. van K. ist noch billig genug, dem Pharisäer nicht eine Verweigerung des Wassers zur Reinigung der Füsse zuzutrauen; es habe dagestanden, nur angeboten habe Simon es diesem Gaste nicht, vielleicht um dessen Reinigkeitspraxis zu beobachten. Und Godet freut sich, dass „in der That nicht Simon, sondern das Weib die Hausehre gerettet“ hat! Aber, wie Stockm. richtig formuliert, Jesus will dem Pharisäer nicht sagen: Du hast Deine Pflicht, sogar die Höflichkeit gegen mich verletzt, sondern nur: Gelegenheit zu besonderen Liebesbeweisen habe ich Dir gegeben, Du hast sie vorübergehen lassen, das Weib hat sich die Gelegenheit mühsam gesucht. Dass das σου vor τὴν οἰκίαν besonders betont ist, um den Vorwurf zu steigern (Stockm., J. Weiss), in Dein Haus, nicht in das ihrige trat ich ein, glaube ich kaum; denn μου ist dem τοὺς πόδας auch vorangestellt ohne irgend einen Gegensatz. Das Waschen der Füsse war wohl bei einem von der Reise kommenden Gast gewöhnlich, keines-

wegs bei jedem zur Mahlzeit geladenen; den Kuss gab man Kindern, Geschwistern, Freunden, der Sklave küsste dem Herrn die Hände (Epict. I 19 24 III 24 85), hat aber etwa der Wirt Lc 14 allen Gästen ein φίλημα verabfolgt? Die Salbung des Hauptes mit Oel mochte man für festliche Gelegenheiten an sich selber vornehmen — nichts mehr ist mit Mt 6 17 II Reg 12 20 zu belegen —; dass der Wirt derartiges bei seinen Gästen zu thun pflegte, ist eine abenteuerliche Idee, selbst wenn wir Lc 7 36ff. Ursache hätten, an ein Fest zu denken! Man beachte auch, dass dem αὕτη niemals ein σύ gegenübersteht; die Taktlosigkeit hat Jesus (auch nach Lc) nicht begangen, als Gast seinem Wirt grobe Unhöflichkeiten aufzurechnen; sein Interesse richtet sich ausschliesslich darauf, die ganz aussergewöhnliche Grösse der Liebesthaten des Weibes zu veranschaulichen; die Unterlassungen eines Andern helfen dazu: übrigens der beste Beweis, wie unbrauchbar NABER's Vorschlag ist, das οὐκ vor ἔδωκας 44, vor ἔδωκας 45 und vor ἤλειψας 46 als Interpolation zu streichen. Wie wunderlich klänge es auch: Eingetreten bin ich in Dein Haus, Wasser für die Füsse hast Du mir gegeben; diese aber etc.!

οὗ χάριν λέγω σοι: deswegen sage ich Dir, οὗ χάριν wie ὧν χάριν II Mcc 4 16 = διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν Lc 12 22; λέγω σοι als Einschub zu betrachten und οὗ χάριν zu ἀφέωνται zu ziehen, ist eine künstliche Erschwerung; das λέγω σοι, diese definitive Erwiderung Jesu auf die Bemerkung Simon's 39 gründet sich auf die 44—46 genannten Thatsachen: dem ὅτι ἁμαρτωλός ἐστιν, was Simon bei sich sprach, stellt Jesus, besser motiviert, sein ἀφέωνται αὐτῆς αἱ ἁμαρτίαι αἱ πολλαί entgegen; also er weiss, dass sie mit vielen Sünden belastet war (zu αἱ πολλ. vgl. Act 26 24 τὰ πολλά σε γράμματα . . περιτρέπει), aber er weiss auch, dass sie dieser Sünden entledigt worden ist, ὅτι ἠγάπησεν πολύ. Der Streit über die Bedeutung dieses ὅτι-Satzes hat durch konfessionelle Interessen besondere Schärfe erhalten; der Protestantismus verlangt Sündenvergebung als Vorbedingung für das Liebenkönnen; den Jesuiten, auch dem MALD. war es wertvoll, einen Beleg dafür zu besitzen, dass Liebe auch der Sünden Menge decket, Unbefangenere wie VAN K. sprachen für eine Wechselwirkung von Liebe und Vergebung; erst die Liebe des um Vergebung Flehenden, dann die Vergebung, zuletzt ungeheure Liebeskraft in dem der Vergebung gewissen Herzen. Ueber zwei Stellen, wo Liebe thätig ist, äussert unsre Perikope keinenfalls etwas, es bleibt nur die Wahl, ob Liebe auf Grund der Vergebung oder Vergebung wegen unwiderstehlicher Liebe: unzweifelhaft meint 47 das erste, ὅτι führt den Erkenntnisgrund ein (so BENG., MEYER, HLTZM., WEISS), weil sie viel liebte, ist ihr offenbar alles vergeben gewesen. Das ἀφέωνται ist Perf., die Vergebung liegt als vollendet weiter zurück; ἠγάπησεν Aorist, die

soeben beobachtete Handlung bezeichnend, πολύ besonders accentuiert: da sie so viel Liebe, wie Du mit angesehen, geübt hat, müssen ihr ihre Sünden, so schwer sie waren, vergeben worden sein; wie der Kanon 12 48b es fordert, geht dem Leisten das Empfangen voraus. Nur zu dieser logischen Stellung von ἄφεσις und ἀγάπη passt 47b: ᾧ δὲ ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ. Wem dagegen nur wenig vergeben wird = vergeben zu werden braucht, der liebt dementsprechend wenig. Es heisst nicht ὀλίγον ἠγάπησεν, es ist die Rede von der gegenwärtig an „ihm" zu beobachtenden Liebesenergie, deren geringes Mass bestimmt sich nach dem geringen Mass vergebener Sünden. Dass hier nicht wiederum das Perf. steht, ist schwerlich blos Zufall; Jesus will ein allgemein gültiges Gesetz aussprechen, und bei der naheliegenden Anwendung auf Simon soll diesem nicht eine definitiv erfolgte ἄφεσις zugesprochen werden, durch das Präsens wird dieser Punkt in der Schwebe gelassen. Indessen hat das Wort 47b nur nebensächliche Bedeutung, es ist logisch dem ἀφέωνται ὅτι subordiniert: während der, dem wenig vergeben wird, wenig Liebe zeigt, muss der liebeglühenden Frau da auch das Schwerste vergeben gewesen sein.

Diese Anwendung, und nur diese, entspricht genau der Parabel 41f. Wie von zwei Schuldnern, die ihre Schuld erlassen bekommen haben, der die grösste Liebe zu dem barmherzigen Gläubiger haben wird, dem das Meiste erlassen worden ist, so liebt dieses Weib grenzenlos, weil ihr so vieles vergeben worden ist. Die Zahlen 500 und 50, auch das Verhältnis beider zu einander, sind für die Anwendung so belanglos wie die Denare und der Geldverleiher; nur das Verhältnis zwischen erlassen bekommen und lieben bildet das tertium comparationis. Nicht einmal auf das πλεῖον legt Jesus Wert; 41f. hatte er die zwei Schuldner mit grösserer und geringerer Schuld und Liebe nur angeführt, weil ein „mehr" und „weniger", zumal in bestimmten Zahlen fixiert, sich schärfer einprägt als „viel" und „wenig"; für die Anwendung genügt das πολύ, dem nur leise nachklingend noch ein ὀλίγον entgegensteht; Jesus war zu geschmackvoll, um das Verhältnis der Sünden des Weibes zu denen eines Andern durch irgend eine Zahl auszudrücken. Freilich hat er nicht hindern können, dass seine Interpreten wissen, warum das Weib gerade zehnmal so viel vergeben bekommt als Simon; er und Lc haben sich für solche Ueberwissenschaft nicht interessiert. Das ἠγάπησεν πολύ ist für das salbende Weib durch 44—46 unangreifbar erwiesen (während das ὀλίγον ἀγαπᾷ die meisten Menschen eben so gut wie etwa den Simon trifft und treffen soll); darf man nun nach dem richtigen Urteil Simon's „annehmen", dass viel lieben der wird, dem viel erlassen worden ist und diesen Satz auch auf religiösem Gebiet für

gültig nehmen, so ist das Weib der Vergebung schon teilhaftig, keine Sünderin mehr, und Jesus ist durch ihre Berührung nicht verunreinigt worden.

Hier durfte die Geschichte schliessen; dem Weibe ist ihr Recht, dem Simon seine Zurechtweisung, der Haltung Jesu gegenüber den Liebesbeweisen einer Hure ihre Rechtfertigung geworden, alles öffentlich: durch 48—50 aber bekommt die Perikope noch eine andre Spitze. Jesus sagt zu dem Weibe 48: ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι, wiederholt also ein Stück von 47, nur direkt an sie gewandt; darüber beginnen die Tischgäste den Kopf zu schütteln, freilich behalten auch sie wie der Wirt 39 ihre Bedenken in ihren Herzen: Was ist dieser, der sogar Sünden vergiebt (καί: selbst das unbedingt nur Gott Zustehende ausübt)! Jesus aber debattiert nicht mit ihnen, sondern spricht zu dem Weibe: Dein Glaube hat Dich gerettet, ziehe hin in Frieden! Den Eindruck eines lucanischen Anhängsels haben 48—50 schon auf Viele gemacht, für 49f. behauptet solchen Ursprung auch B. Weiss. Wie 48 Wiederholung von 47a, so ist 49 lediglich Dublette zu 5 21, wo hinter einem ἄνθρωπε, ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου eine ähnliche Reaktion erfolgt; da Jesus hier nicht eine Heilungsthat vollziehen kann, bleibt für 50 nur eine herzliche Entlassung mit σωτηρία und εἰρήνη übrig, was in den Formen von Mc 5 34 vgl. Lc 8 48 geschieht — auch dort handelte es sich ja um eine Frau, die um jeden Preis Jesum hatte berühren wollen (Mc 5 28 ἅπτεσθαι = Lc 7 39)! Aber die πίστις kommt recht überraschend, und des Trostes, den 50 dem Weibe nach Nsg. bieten will, bedarf sie in den 36ff. beschriebenen Verhältnissen gar nicht. Dass der Pauliner Lc 50 ein Bedürfnis empfunden hätte, den Glauben als letzte Ursache der Errettung des Weibes hervorzuheben (J. Weiss), meine ich nicht; diese πίστις bildet keinen Gegensatz zur ἀγάπη, es ist einfach die Formel, mit der der Heiland die entlässt, die ihn als Heiland in Anspruch genommen haben; und die Betonung der πίστις kam dem Lc von selber in die Feder nach 49, wo der Unglaube in dem fragenden τίς οὗτός ἐστιν zum Ausdruck gelangt war; 50 antwortet gleichsam auf 49 indirekt wie 40ff. auf den Monolog 39: ohne Glauben könnt Ihr das freilich nicht fassen, darum auch Heil und Frieden nicht erlangen. Auf die Verse 18—35, die wir sonst in dieser Perikope aus den Augen verloren, führt uns dieser Schluss zurück; selig, mit den Gütern des Gottesreichs, Heil und Frieden, ausgestattet, geht das Weib 50 davon, während Simon, vielleicht einer der Grossen in seinem Geschlecht, kleiner ist als diese Kleinste, da er die βουλὴ τοῦ θεοῦ (30) laut 39 nicht erkennt. Lebendig zeigt uns Lc 7, wie riesengross der Gegensatz ist zwischen denen, die sich an Jesus ärgern (7 23) und denen,

die in ihm die neue Zeit erkennen und lieben. Der φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ist dem Lc wichtiger als das dogmatische Problem, wie sich Vergebung der Sünden und Liebe zu einander verhalten.

Aber der Schluss des Lc zieht nicht nur das Interesse von dem Thema der Rede 40—47 ab, er ist geeignet in einer Hinsicht das Verständnis des Parabelwortes geradezu zu verdecken. Die unwidersprochen bleibende Annahme der Mitgäste ist, dass Jesus dem Weibe ihre Sünden vergeben hat; das muss auch die Meinung des Lc sein = 5 20ff. Und da 44—46 Jesus es ist, der die Fülle von Liebe seitens des Weibes empfängt, scheint nun erst das Gleichnis 41f. in seinem vollen Sinn erfasst zu werden, wenn wir in Jesus den erblicken, der Schuld erlässt und dafür geliebt wird je nach dem Masse des Geschenkten. Allein 47 schliesst diese Ausdeutung aus; nicht dass Jesus viel oder wenig geliebt wird, nicht dass er viel oder wenig vergeben hat, kommt in Betracht, sondern nur ἀφίεσθαι und ἀγαπᾶν. Den Mut haben auch nicht allzu viele Ausleger besessen, zu definieren, womit sich Simon und jenes Weib an Jesus vergangen hatten; ihn als den Gläubiger der beiden zu behandeln, ist auf dem Boden der synoptischen Christologie noch schlechthin unmöglich; auch Lc 5 vergiebt Jesus nicht Sünden, die jemand an ihm begangen hat, sondern er verkündigt die Vergebung kraft Vollmacht vom Vater.

Der erhabene Gedanke von 47 ist demnach der: das Liebenkönnen ist überhaupt ein Gnadengeschenk Gottes, gleichviel an wem, in welcher Weise es geübt wird; wer viel liebt, so demütig, so mutig, so hingebend liebt wie das Weib 44—46, dessen Sünde kann bei Gott nicht mehr auf der Rechnung stehen. Jesus weiss, wo ihm ein Herz voll Liebe begegnet, da ist heiliges Land, mögen Andre noch so verächtlich ihr „Sünderin!" rufen; und so gewiss ist er seines Rechts in solchem Urteil, dass er kühnlich das ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι der Liebesvirtuosin verkündet: wo nichts als Liebe mehr sich zeigt, da muss die Sünde von dem, der das allein vermag, von Gott, ausgetilgt sein bis auf den letzten Rest. Das juridische Element in der Vergebungstheorie ist völlig beseitigt; Gott verlangt keine Sühne, keine Heilsveranstaltungen besonderer Art; nicht daraus, dass jemand für die Sünden gestorben ist, schliesst man, dass sie Andern vergeben werden können, sondern Gott hat schon selbst die schwersten Sünden vergeben und statt der Sünde göttliche Liebe in das bis dahin arge Herz gesenkt!

Aber auch wenn wir demnach die Geschichte 36—47 von 48—50 als einer Zuthat des Evangelisten lostrennen, ohne weiter zu fragen, ob Lc etwa das ὅτι 47 bereits falsch verstanden hat, bleibt gegen die

Zuverlässigkeit dieses Lc-Berichtes noch ein schweres Bedenken übrig. Mc erzählt 14 3—9, Mt 26 6—13 von Mc nur geringfügig abweichend, die Geschichte einer Salbung, die zu Bethanien bei Jerusalem in Jesu letzten Tagen stattgefunden habe, und Joh 12 1—8 tritt ihnen bei, bezeichnet sogar ausdrücklich das Haus des Lazarus und seiner Geschwister als den Ort der Handlung. Bei Joh ist nun trotz einiger Eigenheiten die Abhängigkeit sowohl von Mc-Mt wie von Lc (da besonders Joh 12 3: ἤλειψεν τοὺς πόδας τοῦ Ἰ. καὶ ἐξέμαξεν ταῖς θριξὶν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ, während bei Mc und Mt blos Jesu Haupt mit der Salbe beschüttet wird) offenkundig; aber der Bericht des Mc giebt zu keinem Zweifel Anlass. Dass Lc in der Geschichte der letzten Tage die bethanische Salbung übergeht, während er sich sonst so eng dort an Mc anschliesst, ist kaum anders zu erklären als wenn Mc 14 3ff. eine Dublette zu seiner an viel früherer Stelle 7 36 ff. gebrachten Salbungsgeschichte war; die Berührungen sind auch zu zahlreich, um zufällig zu sein. Beide Male heisst der Gastgeber Simon, beide Male kommt ein Weib hinein, als Jesus schon zu Tische liegt, beide Male hat sie ein Alabastergefäss mit Myron, beide Male erregt ihr Verhalten den Unwillen andrer Anwesender, während Jesus es lebhaft in Schutz nimmt. Freilich sind auch der Verschiedenheiten genug vorhanden, um für Nsg. z. B. die Annahme, Lc 7 sei „die bethanische Salbung gemeint, völlig haltlos“ erscheinen zu lassen. Das Weib Mc 14 ist keine Sünderin — die berühmte Maria Magdalena ist es weder Mc 14 noch Lc 7 —, sie salbt nicht Jesu Füsse, das Murren von Augenzeugen richtet sich auf die nutzlos mit so kostbarem Stoff getriebene Verschwendung, und Jesus verteidigt das Weib nicht gegen den Vorwurf, als Sünderin ihn verunreinigt zu haben, sondern er feiert sie, denn sie habe Grosses gethan an ihm, indem sie seinen Leib schon balsamiert habe für das nahe Begräbnis. Dies Wort Mc 14 7: „Arme habt Ihr allezeit bei Euch“ ist so unerfindbar wie nur eins in den Evangelien und die Wahrheit der Situation ist dadurch gesichert. Ein Motiv, diese Geschichte Mc 14 in die Form von Lc 7 umzugiessen, lässt sich nicht ausdenken. Worte wie die kleine Parabel Lc 7 41 f. und der Spruch 47 sind nicht minder echt als Mc 14 6—8; bei derselben Salbung wie Mc 14 können sie nicht gefallen sein. Also müssen wir wohl eine zweite frühere Salbung annehmen, dann aber auch zugeben, dass die Details, die Lc 7 darüber mitteilt, unter dem Einfluss von Mc 14 sich gestaltet haben: zwei ähnliche Geschichten wären hier mit einander verwachsen. Vielleicht hat aber die Hand des Lc oder seines Gewährsmannes noch etwas stärker gearbeitet als wir es durch den Vergleich mit Mc 14 sicher erkennen. Nicht als wollte ich Phantasien aufwärmen wie die von Michelsen (Theol. Tijdsch. 1876 S. 73), der

in dem Pharisäer Simon bei Lc eine Karrikatur des Petrus vermutet und (a. a. O. 1875 S. 158) die Parabel 7 41 f. für unecht erklärt, da Lc einen Text vorgefunden habe, der umgekehrt Sündenvergebung als Lohn für aufopfernde Liebe darstellte, und mit jener Parabel diese These ins Paulinische umzudrehen beabsichtige. Aber die rhetorische Schilderung von Simon's Unterlassungen und des Weibes Liebesthaten 44—46, die darauf schon berechnete Darstellung der Salbung 37 f. könnte wohl später hinzugekommen sein; ganz unentbehrlich sind überhaupt nur 39—43 und 47, denen freilich etwas vorangegangen sein muss, was einerseits von Jesus nur als Erweisung grossartiger Liebe aufgefasst, andrerseits von dem Pharisäer mit Unwillen angesehen werden konnte. Fest steht also auch von dieser Parabel weniger der Anlass, als ihr Sinn: Die grösste Liebe, die grösste Freude hat unter mehreren von ihren Schulden befreiten armen Schuldnern der, dem der Gläubiger das Meiste bezahlt hat, so schliesse auch ich aus den Bezeugungen grenzenloser Liebe auf die Reinheit des liebenden Menschen, d. h. auf die Vergebung s e l b s t s e i n e r s c h w e r s t e n Sünden. Für dieses Wort sollten wir doch Jesu dankbar sein und dem Evangelisten, der es uns aufbewahrt hat, auch wenn er es nicht mehr voll zu würdigen gewusst und in einer Situation untergebracht haben sollte, zu der er die Materialien grossenteils anderswoher entnahm. Wäre die ganze Fusswaschung und Salbung nur eine von Lc erst erfundene Veranschaulichung des πολὺ ἀγαπᾶν, er hätte das Rechte getroffen; denn dies ἠγάπησεν πολύ mit allen Konsequenzen gilt für den von ihm beschriebenen Fall, gilt auch für Mc 14 3 ff. — und sollte weit häufiger zur Geltung kommen.

33. Der unbarmherzige Knecht. Mt 18 21—35.

Am nächsten verwandt mit Lc 7 der Tendenz nach erscheint die Parabel, die Mt 18 23 ff. sehr breit erzählt und in einem Tone, durch den sich van K. mit gutem Grund an die Art des Lc erinnert fand. Gleich das klingt lucanisch, dass wir 21 den Anlass erfahren, bei dem Jesus die Geschichte erzählt haben soll; diese Frage des Petrus wird der in Lc 12 41 (S. 159) von Petrus gestellten gleichwertig sein; aus andrer Quelle teilt uns Lc 17 4 eine Parallele zu Mt 18 21 f. mit, ohne der Vermittlung des Petrus zu bedürfen; allerdings auch ohne die Parabel, die Mt zur Bestätigung beifügt, zu berühren. Schon ohne alle Lc-Parallelen zu berücksichtigen, würden wir bei Mt 18 den Eindruck einer nicht völlig gelungenen Zusammensetzung verschiedenartiger Stoffe behalten; bis 14 handelt Mt von den Kleinen, 15—17 bietet Leitsätze für die Behandlung sündigender Gemeindeglieder, 18—20 Verheissungen über die Wirksamkeit christlicher Binde- und Lösegewalt

vermöge ihres Zusammenhangs mit dem erhöhten (?) Herrn. In welchem Geist aber diese Gewalt geübt werden soll, scheinen 21—35 zu lehren; dies ist ihr Zusammenhang nach rückwärts, ohne dass wir ein Interesse an den Debatten darüber haben, ob Petrus seine Frage mit Ueberspringung von 18—20 nur an das Thema von 15—17 anknüpft (MEYER, GÖB.) oder ob der natürliche Rachedurst sich in ihm regt, und er eigentlich einen Einwurf gegen Jesu Friedensideale erheben möchte (CALVIN). Wie 17 19 die Jünger, tritt hier Petrus heran — das αὐτῷ haben erst Spätere auch hier hinzuzusetzen nötig gefunden — und spricht zu Jesus: Herr, wie oft muss ich meinem Bruder, der gegen mich sündigt, vergeben? Bis zu 7 mal? Die Frage wird wohl der Evangelist gebildet haben, der für sie die Antwort besass in dem ihm überlieferten Jesuwort: Nicht 7 mal, sondern bis zu 70 mal 7. Die Koordination der beiden Verba ἁμαρτήσει und ἀφήσω αὐτῷ 21 ist echt semitisch, natürlich ist das erste logisch die Bedingung von ἀφήσω; das Futurum zur Bezeichnung des im neuen Stand sittlich Notwendigen. ἕως vor ἑπτάκις deutet an, dass die Vorstellung eines höchsten Masses, wo das Vergebensollen und -dürfen aufhört, dem Fragesteller selbstverständlich ist, wohl auch, dass er schon recht hoch zu greifen glaubt; in der That begnügten sich ja die Rabbinen mit dreimaligem Verzeihen. Diesem Dünkel setzt Jesus sein feierliches λέγω σοι entgegen, vgl. Lc 7 47 11 8, das nicht mit οὐ (SCHANZ) zusammenzunehmen ist („meine Behauptung ist nicht die"), sondern das οὐ und das aus 21 wiederholte ἕως ἑπτάκις wirkungsvoll auseinanderhält. Das von Petrus erwartete Ja bleibt aus, ein Nein tritt dafür ein, aber Jesus belässt es nicht bei der Negation; 22b: Du sollst vergeben bis zu 70 mal 7. Bei dieser Antithese wollen zwar B. WEISS und GÖB. den Einfluss von Gen 4 24 nicht zugeben; dass aber nur durch Zufall das zweideutige ἑβδομηκοντάκις ἑπτά — schon die Alten schwanken zwischen 77 und 490 — gegenüber einem ἑπτάκις sowohl in Mt 22 wie in den Lamechspruch gekommen sein sollte, ist schlechthin unglaublich: nur mag die Reminiszenz von Mt und nicht schon von Jesus herrühren. Lc 17 4 nämlich wird gerade das ἑπτάκις als Norm angenommen und gefordert: Wenn Dein Bruder 7 mal an einem Tage an Dir sündigt und 7 mal sich zu Dir wendet und spricht: ich bereue es, so sollst Du ihm vergeben. Der Effekt ist bei aller Verschiedenheit des Wortlauts der gleiche; die Grenzenlosigkeit, die Unbedingtheit der Vergebungspflicht soll proklamiert werden; siebenmal an einem Tage ist eine gerade so hyperbolische Individualisierung des Begriffs der ungeheuerlichen Menge wie 70 mal 7 bei Mt: HILAR. und CHRYS. haben da, ohne die Zahlenspielereien des ORIG. sich anzueignen, das Rechte gefühlt, dass

Jesus durch diese Zahl das sine modo ac numero, das ἄπειρον καὶ διηνεκὲς καὶ ἀεί bezeichnen wolle. Gegen die Ursprünglichkeit der von Lc gebotenen Textform wendet B. WEISS ein, dass dort jedesmal die Reue des Beleidigers hinzugefügt werde, „von der doch der Beleidigte sein Vergeben nicht abhängig machen darf". Dieser ethische Gedanke ist aber eine dem Evangelium aufgedrängte Klausel, obwohl schon CALVIN ähnliche Reflexionen anstellte, darum aber auch die Stelle nicht blos von uns zugefügten Beleidigungen, sondern von den Sünden insgemein verstand, und obwohl besonders feinsinnig VAN K. zu 35 bemerkt, ein von Herzen Vergeben stelle gar nicht die, immer einen Rest von Rachedurst verratende, Bedingung: Sobald mein Bruder mich um Vergebung bittet. Dass in der Parabel des Mt (26 29) 32 klärlich das Bitten als der die ἄφεσις herbeiführende Faktor erwähnt wird, will ich nicht urgieren; aber eine Frömmigkeit, der die Bitte um Vergebung der Sünden an Gott die selbstverständliche Voraussetzung des Empfanges solcher Vergebung ist, hat auch vom Menschen nicht verlangt, dass er vergebe, wo die Vergebung überhaupt nicht beansprucht worden ist; ich möchte sogar trotz hoher Autoritäten nach Lc 17 4 es im Sinne Jesu für Pflicht halten, nicht zu vergeben, falls die Reue nicht eingetreten ist oder nicht noch eintreten sollte. Von dieser Bedingung des Vergebens schweigt Mt 21 f. 35 nur, weil ihm der Gedanke nicht kam, dass man sie je würde eliminieren wollen: Sir 27 30 bis 28 7, wo das Thema ebenfalls lautet ἄφες ἀδίκημα τῷ πλησίον σου καὶ τότε δεηθέντος σου αἱ ἁμαρτίαι σου λυθήσονται, erwähnt die Bitte des Beleidigers um Vergebung auch nicht, und setzt sie doch mit der Frage ἐπ' ἄνθρωπον ὅμοιον αὐτῷ οὐκ ἔχει ἔλεος καὶ περὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ δεῖται zweifellos voraus. Das von Herzen Vergeben Mt 35, wie gleich hier bemerkt werden mag, beruht nicht in dem ungebeten und ohne dass der Uebelthäter Reue zeigt Vergeben, sondern in dem gern und wahrhaftig Vergeben, statt blos mit dem Munde oder blos weil ein Gesetz befiehlt ἕως ἑπτάκις oder noch öfter zu vergeben; vielmehr vergiebt man, dankbar, dass man die Gnade vergeben zu dürfen, Frieden herzustellen, wieder einmal erlebt. Eher als hieran könnte man zweifeln, wen das „Dein Bruder" bezeichnen soll. Da Jesus über Christen noch keinerlei Gesetze gegeben hat, würde ihm wenigstens die Beschränkung auf „Mitchristen" nicht zugeschrieben werden können. Aber in dem Evangelium, das 5 43—48 die Liebe zu allen Menschen so ergreifend predigt, werden wir, trotzdem dort 5 47 gerade οἱ ἀδελφοὶ ὑμῶν den Fremden, Feinden und Verfolgern entgegengestellt werden, gewiss auch 18 21 ff. den Bruder so weit fassen sollen, wie 6 14 f. „die Menschen": wer überhaupt sich an uns zu versündigen

Gelegenheit hat und sein Unrecht einsieht und bereut, der ist unser Bruder, und man kann sich nicht zugleich dazu erziehen, den Nächsten alles zu verzeihen, den Fremden nicht; auch im Raum wie in der Zeit ist jedes ἕως ausgeschlossen. Und die Parabel 23—35 hilft durch den unmittelbaren Eindruck, den sie auf den Hörer macht, engherzige Interpretationen von σύνδουλοι zu vernichten.

Betrachten wir diese Parabel zunächst für sich, so ist sie eine der einfachsten und klarsten, die wir aus Jesu Munde besitzen. Wir hören von einem ἄνθρωπος βασιλεύς, einem Manne und zwar einem Könige (vgl. Exod 2 11 ἄνθρ. Αἰγύπτιος neben τὶς Ἑβραῖος [איש]), der mit seinen Knechten Abrechnung halten (= 25 19) wollte. Dass die δοῦλοι, mit denen der König abrechnet, von andrer Art sind als der Feldsklave Lc 17 7 ff., würde man annehmen, auch wenn es sich nicht alsbald um riesige Summen handelte; ob Mt an Kassenverwalter oder Zollpächter oder Satrapen gedacht wissen will, deutet er nicht an, wahrscheinlich hat er über ihre Charge gar nicht reflektiert; da 27 aber ein δάνειον vom König erlassen wird, so ist die Situation wie 25 19 vorzustellen; empfangene Darlehen sollen, wahrscheinlich mit Zinsen, zurückgezahlt werden (trotz B. Weiss), einer der Knechte bleibt mit einer ungeheuren Schuld zahlungsunfähig. Das ἠθέλησεν 23 erfordert so wenig eine Näherbestimmung (Beng.: libera voluntate, summa potestate) wie das θέλων Lc 14 28; noch weniger soll durch ἀρξαμένου 24 angedeutet werden (Nsg.), dass die Vorführung eines so schwer verschuldeten Dieners die Regel sei. Behaglich werden da die einzelnen Momente auseinandergehalten; der König bestellt sich die Knechte zur Abrechnung (ἠθέλησεν), die Abrechnung wird vorgenommen (24a ἀρξαμένου δὲ αὐτοῦ συναίρειν), aber nun tritt ein für ihn sehr unerfreulicher Fall ein. Es wird ihm einer zugeführt, der Schuldner von 10000 Talenten war. προςήχθη εἷς αὐτῷ wird mit W.-H. und B. Weiss dem allerdings reichlicher bezeugten, aber auch durch Parallelen wie 12 22 19 13 nahe gelegten προςηνέχθη vorzuziehen sein, vgl. das gleiche Schwanken der Ueberlieferung bei Dan 7 13 Θ, wo A noch προςήγαγον αὐτόν neben προςήχθη B und προςηνέχθη Q vertritt: הקרבוהי wäre auch Mt 24 wie Dan als Original nicht unpassend. Das εἷς ist nicht stärker wie Lc 15 15 oder 7 41 und wie nachher 28 ἕνα τῶν συνδούλων, einer von den zur Abrechnung befohlenen Knechten. ὀφειλέτης mit dem Gen. der Schuld, weil nur zufällig das Substantiv statt ὀφείλων μ. τάλαντα gesetzt wird. Die Summe, bei genauer Berechnung auf 40 Millionen Mark sich belaufend, ist übermässig hoch, selbst für den Knecht eines Königs; vielleicht hat erst Mt oder seine Vorlage diese krasse Farbe eingeführt (Lc begnügt sich 7 41 f. mit sehr viel geringerem Abstande); aber trotz-

dem werden wir wegen ℵ und einiger Aegypter kaum wie NABER (Mnemos. 1881 S. 176) πολλῶν statt μυρίων als ursprünglich annehmen, sondern lieber im Blick auf Clem. Paed. II 10 115, wo der Luxus gescholten wird, der Preise zahlt wie μύρια τάλαντα für ein Kleid, auch Mt 18 24 die Ziffer der Schuldsumme nicht zu ängstlich nehmen und aus Mt heraushören: eine Masse von Talenten. Wie er aber nicht hatte um zu bezahlen (= Lc 7 42), befahl der Herr — es kommt also auf den „König", dessen Name fortan verschwindet, weniger an als auf den Herrn, dessen Verfügungsrecht über Leben und Besitz des Sklaven unbeschränkt ist, zumal wo das harte Schuldrecht (vgl. IV Reg 4 1) seine Befugnisse steigert —, dass er verkauft werde und sein Weib (αὐτοῦ hinter γυναῖκα durch D, it., Syr. wohl ausreichend bezeugt) und die Kinder und sein ganzer Besitz (= Job 1 12 וכל אשר לו; ob ἔχει oder εἶχε? vgl. 13, wo auch 44 ἔχει, 46 εἶχε) und Zahlung geleistet werde.

Zu καὶ ἀποδοθῆναι ist natürlich nicht das Subjekt von πραθῆναι zu ergänzen; es empfiehlt sich aber auch nicht, mit Syr[sin cur] NABER das καὶ vor ἀποδ. zu streichen und ἀποδοθ. etwa als „veräussert werden" (vgl. IV Reg 4 7) zu übersetzen, oder gar ἀρθῆναι statt ἀποδ. zu lesen; der Befehl des Königs hat (ähnlich wie Mt 26 9) gelautet: δεῖ τοῦτον πραθῆναι καὶ τ. γυν. αὐτ. etc. — καὶ ἀποδοθῆναί μοι = und damit wenigstens teilweise Zahlung geleistet werden (et reddi debitum der Lateiner ist etwas zu bestimmt). 26 versucht der Sklave tief erschüttert durch Flehen einen Aufschub der Exekution zu erreichen. πεσών zwar auch 2 11 4 9 neben προσκυνεῖν τινι, aber dort als Symbol der Huldigung vor einer Majestät, hier wird es nicht auf eine solche ankommen, sondern um die aus dem A. T. her so bekannte Form für das demütigste Bitten eines Tiefgebeugten; in solchen Fällen steht 8 2 9 18 15 25 das blosse προσκυνεῖν; mit B. WEISS nun πεσών als Zusatz des Mt zu betrachten, liegt kein Grund vor, näher als Mt 2 11 4 9 liegen die Parallelen Lc 8 41 17 16 (von wo auch bei einigen Zeugen das ad pedes eius neben πεσών in Mt 26 und 29 eingedrungen ist). λέγων· μακροθύμησον ἐπ' ἐμοί (D ἐπ' ἐμέ, ein Lateiner domine st. in me), μακροθυμεῖν anders als Lc 18 7 Geduld üben; καὶ πάντα ἀποδώσω σοι, allerdings wohl ein Angst- und Notversprechen (HLTZM.); BENG. fühlt den sensus animi contriti heraus.

Weil aber mit Geduld nicht geholfen sein würde und der Fürst einsieht, dass er nur die Wahl zwischen Recht und Gnade hat (VAN K.), zeigt der König echt königliche Grossmut: von Mitleid ergriffen liess er den Knecht frei und erliess ihm die Schuld. ὁ κύριος (!) τοῦ δούλου ἐκείνου = 24 50. σπλαγχνισθείς Motiv für ἀπέλυσεν = 20 34; weil es der Erzählung nicht auf das Mitleid des Gläubigers, sondern auf das thatsächliche ἐλεεῖν ankomme, hält B. WEISS dies σπλ. für Zusatz des Mt:

als ob nur Mt Züge, die allenfalls entbehrlich wären, in seine Erzählung einfügen konnte, und als ob es nicht sehr wirksam wäre, hier mit σπλ. hervorzuheben, wie bei dem Herrn trotz seiner begreiflichen Erregtheit über solchen Verlust doch das Mitleid über die Rachsucht siegte! ἀπολύειν freigeben = 27 15 Act 28 18 Clem. Hom. XV 6; τὸ δάνειον = τὸ χρέος die Schuldsumme, Lc 7 42 hiess ἐχαρίσατο, wofür hier das einfache ἀφῆκεν steht (universum debitum ist gemeint, brauchte aber nicht ausdrücklich versichert zu werden). Ob der König den Schuldner auch noch in seiner hohen Stellung beliess (VAN K.), wird Mt schwerlich erwogen haben, zumal er sich für diese Stellung gar nicht interessiert hat. 28 ἐξελθὼν δὲ ὁ δοῦλος ἐκεῖνος — ἐκεῖνος wird nicht mit B und B. WEISS zu streichen sein; „jener Knecht", so schwer es wird an die Identität des 26 f. Milde erflehenden und des 28 ff. jede Nachsicht weigernden zu glauben — geht heraus aus dem Palast seines Gebieters und findet einen seiner Mitknechte (σύνδουλοι = 24 49), der vielleicht auch zur Abrechnung hierhin bestellt war, der ihm 100 Denare (s. zu Lc 7 41; aus Lc wird ISID. epist. III 117 irrtümlich die 500 Denare in Mt 28 übernommen haben), schuldete, etwa 75 Mark, für einen gewöhnlichen δοῦλος vielleicht keine unerhebliche Summe, aber neben den zahllosen Talenten, die ihm soeben geschenkt worden waren, allerdings nicht der Rede wert. Und er fasste ihn und würgte ihn mit dem Wort: Zahle, was (εἴ τι = si quid, was immer Lc 19 8 Phm 18) Du schuldest. κρατεῖν festnehmen = 14 3 21 46, πνίγειν eine feindselige Misshandlung wie das κατασύρειν Lc 12 58. Vgl. I Reg 16 14 f. Clem. Hom. XI 15, wo das πνίγειν als zur Art der bösen Geister gehörig erscheint; πνιγῆναι ersticken Mc 5 13 Artemid. V 22 II 27: der Mann will den säumigen Schuldner, falls er nicht sofort zahlt, nicht wieder frei lassen, jeden Versuch zu entweichen, ihm abschneiden. Dass ἀπόδος μοι ὅ τι statt ἀπόδος εἴ τι erleichternde Lesart ist, liegt auf der Hand; in dem Ausdruck finde ich weder griechische Urbanität (DE WETTE) noch eine besonders krasse Strenge (B. WEISS, NSG); genau so mochte der König zu ihm gesprochen haben. Er macht dem Mitknechte, der auf diese Abrechnung ja nicht vorbereitet war, durch sein Wort lediglich klar, was sein κρατεῖν und πνίγειν bedeute. Mit zartem psychologischen Verständnis will VAN K. uns das Natürliche in dem Wechsel der Stimmungen bei dem Knecht aufweisen: zunächst von massloser Freude erfüllt, sei er herausgetreten. Aber die Erniedrigung, die er vor den andern Staatsbeamten erfahren, wurmt ihn tief, gerade nun empört sich sein Stolz und sein Herz wird bitter; die erbettelte Wohlthat empfindet er als Beleidigung, und sein Bedürfnis nach Rache sucht und findet in dem ersten, der ihm begegnet, ein Opfer. Jesu werden gleichwohl diese

Reflexionen fern gelegen haben. Nicht in die Geheimnisse eines trotzigen Menschenherzens will er uns hier einweihen, nicht unsre Bewunderung für den kunstvollen Aufbau der Geschichte, wo jeder Zug notwendig auf den andern folge, herausfordern, sondern nur die Anerkennung Aller, dass die Katastrophe von 32—34 nach dem 24—27 und 28—30 Vorausgegangenen nicht ausbleiben konnte und durfte. 29 fleht der Mitknecht seinen Genossen um Geduld an, wie dieser 26 den König; absichtlich sind die Verse ziemlich gleich gebaut, nur προσεκύνει durch das bei gesellschaftlich Gleichstehenden geeignetere παρεκάλει ersetzt, das πάντα neben ἀποδώσω weggelassen, das zu 100 Denaren minder passen würde; auch ist wohl statt καί mit D, Syr^sin cur^ κἀγώ zu lesen. Allein die 27 beschriebene Wirkung bleibt aus; 30 ὁ δὲ οὐκ ἤθελεν = Lc 18 4 sondern ging hin und warf ihn ins Gefängnis (ἀπελθὼν ἔβαλεν vgl. Lc 18 5 D), d. h. überlieferte ihn in die Schuldhaft 5 25 f., bis er die Schuld (τὸ ὀφειλόμενον gleichbedeutend mit τὸ δάνειον 27) bezahlt haben würde.

Doch solche Hartherzigkeit ist nicht unbemerkt geblieben. ἰδόντες οἱ σύνδουλοι αὐτοῦ — ob auch hier das verbindende οὖν statt δέ der Lateiner und Syrer echt ist? — ἰδόντες ohne Objektsbezeichnung wie Lc 7 39; an erster Stelle wohl τὰ γινόμενα, Präs., zu bevorzugen, das leicht, zumal sogleich τὰ γενόμενα folgte, in den Aorist verwandelt wurde. Seine, des Unbarmherzigen (wegen 32 αὐτόν, αὐτοῦ), Mitknechte, die natürlich auch Genossen des Gefangengesetzten sind; um ihre Gesamtheit kann es sich keinenfalls handeln, daher auch gleichgiltig ist, auf welche Weise sie Augenzeugen aller Vorgänge bis zur Einsperrung des Schuldners geworden sein mögen. Sie wurden sehr betrübt (=17 23 26 22 I Mcc 14 16), gingen und teilten ihrem Herrn mit alles, was geschehen war. διασαφεῖν hier nicht wie 13 36 (W.-H.) klar machen, sondern kundgeben wie I Mcc 12 8 II Mcc 1 18 21. Die ganze Phrase erinnert sehr an Mt 28 11 ἐλθόντες ... ἀνήγγειλαν τοῖς ἀρχ. ἅπαντα τὰ γενόμενα. Diese Vermittlung der σύνδουλοι wieder mit B. Weiss als einen Zusatz des Mt zu betrachten und zu vermuten, in der Quelle habe sich das Wort des Herrn 32 wohl unmittelbar an die Unthat des Knechtes angeschlossen, sehe ich keinen Grund; das τῷ κυρίῳ ἑαυτῶν (oder αὐτῶν) ist doch nicht kompliziertere Rede als ὁ κύριος τοῦ δούλου 27; gerade Mt würde eher den βασιλεύς als den κύριος αὐτῶν hier (vgl. 32 ὁ κύριος αὐτοῦ) eingesetzt haben. Das προςκαλεῖσθαι findet wie 10 1 15 10 32 20 25 statt, um den Gerufenen zu belehren; hier folgt das Strafwort: böser Knecht, δοῦλε πονηρέ — zum Schimpfen lässt sich der Herr nicht hinreissen — jene ganze Schuld (ὀφειλή zur Abwechslung für ὀφειλόμενον, δάνειον) hatte ich Dir erlassen, weil Du mich batest (παρεκάλεις = 29; 26 war προσεκύνει angewendet): musstest da nicht auch Du Dich Deines Mitknechtes erbarmen, wie ich mich Deiner

erbarmt hatte? δεῖ (c. Acc. c. Inf.) von der sittlichen Pflicht = 23 23, ἔδει weil diese Pflicht eben nicht erfüllt worden ist; das zornig fragende οὐκ wie Lc 13 16 οὐκ ἔδει λυθῆναι. καὶ σὲ . . . ὡς κἀγώ das doppelte καί bei Vergleichen volkstümlich steigernd; besonders häufig das καὶ zwischen ὡς und ἐγώ s. I Cor 7 8 16 10. ἐλεεῖν τινα Barmherzigkeit an jemandem üben 15 22 17 15, nicht etwa nur auf Gott und Christus beschränkt, s. Rm 12 8. τὸν σύνδουλόν σου markiert vielleicht die Gleichheit des Standes, die ein nachsichtig gütiges Verfahren besonders nahe legte. 34 tritt schliesslich ein, was wir nach den strafenden Worten 33 erwarten: der Herr nimmt sein Geschenk zurück und lässt der Gerechtigkeit an dem solcher Gnade unwürdigen Knechte freien Lauf. καὶ ὀργισθεὶς ὁ κύριος αὐτοῦ bildet den Gegensatz zu 27: σπλαγχνισθεὶς δὲ ὁ κύρ. τοῦ δούλου ἐκ., nicht als ob er jetzt erst zornig würde, auch nicht als ob das παραδοῦναι einfach hinter dem ὀργίζεσθαι läge, sondern vom Zorn überwältigt, dem Zorn nachgebend, liefert er ihn aus an die βασανισταί. βασ. sonst Folterknechte, hier wohl allgemeiner (= πράκτωρ Lc 12 59 s. S. 242) Kerkerwächter: ein Ort der βάσανοι, der Qualen, ist solch ein Gefängnis in jedem Fall. Will man wie B. Weiss die Folterqualen nicht aufgeben, so muss man mit Bleek die Anspielung auf die Höllenqualen zugestehen; denn kein Verständiger würde in dieser Situation Folterqualen als Mittel, um den säumigen (!!) Schuldner zur Bezahlung zu zwingen, verordnet haben. παραδοῦναι τοῖς βασ. ist eine Variante für βαλεῖν εἰς φυλακήν 30. Eine Entlassung aus der Haft soll wie 30 nur nach Abzahlung der gesamten Schuld bewilligt werden.

35 giebt Jesus die Anwendung: So, wie ich eben 34 es beschrieben, wird auch Euch mein himmlischer Vater thun (ποιεῖν τινι mit οὕτως = 7 12), die Bezeichnung Gottes ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος = 15 13. Dass in einer Drohung, wie sie 35 doch enthält, nicht das sonst übliche ὁ πατὴρ ὑμῶν steht, ist ein Zeichen von dem unbewussten Takt des Schriftstellers; Nsg., ohne Sensorium dafür, sucht nach einer Absicht: so spreche Jesus, um auszudrücken, dass Gott für den Unversöhnlichen kein Vater mehr ist. Diese These, dass Gott für gewisse Leute kein Vater ist, scheint mir anfechtbar, und sind die Angeredeten in 35 denn schon Unversöhnliche? καὶ ὑμῖν ποιήσει ὁ πατήρ μου ὁ οὐρ. ist mit D, It., Syr^{sin} wohl als ältester Text anzuerkennen; das καὶ ὁ πατήρ . . . ποιήσει ὑμῖν will die Gleichheit zwischen der Parabel, die am Anfang von einem Könige spricht und am Schluss 34 die Aktion dieses Herrn beschreibt, und der Anwendung in korrekter Form vorführen: Wie jener Herr that, so wird auch Gott thun. Sachlich aber ist wichtiger, dass den Menschen das Schlimmste droht, sobald sie ähnlich wie jener böse Knecht handeln. ἐὰν μὴ ἀφῆτε ἕκαστος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ (ἕκαστος nach

einem Plural näher bestimmend wie Act 2 6 Eph 4 25) ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν. αἱ καρδίαι ὑμῶν = 9 4; ἐξ ὅλης τῆς καρδίας (αὐτοῦ) oder ἐν ὅλῃ καρδ. (αὐτ.) z. B. ἀγαπᾶν, ἐξομολογεῖσθαι, φυλάσσειν, εἰπεῖν sind in der Bibel häufig (z. B. Mc 12 30 33 Sap 8 21 III Reg 2 4 ψ 118 2 10 58); unser ἀπὸ των κ. ist nur eine Uebersetzungsvariante nach dem hebräischen מלב, s. Jes 59 13 Lament 3 33 II Esr 16 8 (Neh 6 8). τὰ παραπτώματα αὐτῶν des t. rec. ist Mt 35 aus 6 14 f. eingedrungen, dem Sinne nach richtig, aber so entbehrlich wie 6 12b in der 5. Bitte des Vaterunsers.

Wie Mt 6 14 f. so kommt das Wort 18 35 auch noch Mc 11 25 f. vor: nach B. Weiss hat es Mt 18 seinen ursprünglichen Platz und bekommt erst hier seinen unmissverständlichen Sinn. Indessen solch ein Wort kann nicht blos in den Quellen des Mt zweimal gestanden haben, Jesus kann es auch bei verschiedenen Gelegenheiten einzuprägen Ursache gehabt haben, und der Sinn, den übrigens Mt 6 12 schlechthin fordert, dass wir durch unser Vergeben die göttliche Vergebung uns erwerben müssen, wird Mt 18 so wenig wie Mc 11 und Mt 6 ausgeschlossen. Das „Erwerben“ ist gewiss nicht grob zu betonen, als ein Verdienen, das feste Ansprüche erheben dürfte, aber mit seinem Protest gegen den Charakter der von Gott gestellten Bedingung erliegt B. Weiss wie so Viele vor ihm bei der Erklärung von Mt 18 35 der Versuchung, das Evangelium nach dem protestantischen Dogma zurechtzurücken. Damit sind wir indess bei der Frage nach dem Grundgedanken unsrer Parabel.

ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ β. leitet Mt sie ein. Zu ὁμοιοῦσθαι s. 7 24 ff. S. 261, den Aorist ὡμοιώθη gebraucht Mt ähnlich wie hier 13 24 22 2 in Wiedergabe eines semitischen Imperfekts; eine Reflexion auf die durch das Auftreten des Messias begonnene Verähnlichung des Himmelreichs mit einem Könige oder dergl. (Meyer) liegt fern; der Zufall entscheidet über die Wahl zwischen ὡμοιώθη oder ὁμοία ἐστίν. Das Himmelreich wird einem Menschen verglichen, nicht weil, wie Orig. schwärmt, der Sohn Gottes ἡ αὐτοβασιλεία ist und also in seiner präexistenten Daseinsform einfach das Himmelreich heissen darf; sondern es ist das eine nachlässigere Ausdrucksweise für: im Himmelreich geht es ähnlich her wie in folgender Geschichte. Die abenteuerliche Allegorese, die sich hier sogar ein Hilar. versagt, Orig. aber so weit treibt, dass er in dem ὡμοιώθη ἀνθρώπῳ die Menschwerdung des Logos, in dem ὀφειλέτης μυρίων ταλ. den Antichristen oder den Teufel wahrnimmt, wird durch 35 direkt abgeschnitten, höchstens könnten einige Züge wie die μύρια τάλ. und die βασανισταί darauf deuten, dass bei der Aufzeichnung oder Fortpflanzung der Parabel einmal ein unklares Herüberziehen der Anwendung in das Bild statt hatte. Aber nicht einmal die Verglei-

chung der einzelnen Hauptbegriffe in beiden Hälften der Parabel lässt sich durchführen; der Vater Jesu ist doch jenem Könige, der von einer Enttäuschung zur andern, von einer Stimmung zur andern gleitet, nicht ähnlich, und sind wir denn jenem unbarmherzigen Sklaven mit seinem κρατεῖν und πνίγειν ähnlich? Selbst dass die Betrachtung der Sünde als Schuld, die entweder bezahlt oder geschenkt werden müsse, zur Wahl dieses Gleichnisstoffes Veranlassung gegeben habe, scheint NSG. etwas zu genau zu wissen; soll jene Gleichung „von keiner Wissenschaft beseitigt werden", so muss NSG. auch anerkennen, dass ohne irgend ein Sühnopfer, ohne Eingreifen eines Heilsmittlers die Vergebung selbst der grössten Sündenmassen, durch einfache Erklärung der göttlichen Gnade an den um Geduld Bittenden, gewährt wird. Die Ueberreste der ausdeutenden Methode zeigen sich aber auf einer andern Linie am gefährlichsten. Die Parabel zerfällt in drei Akte; man glaubt sich verpflichtet, alle drei in der Anwendung zu verwerten. So verkündet NSG. wie bei Unempfänglichkeit für erfahrene Gnade (wo entdecken wir solche?) pristina culpa redit; und die gesteigerte Schuld bewirke um so schärfere Verurteilung des Schuldigen. Der Text lässt von einer Schuldsteigerung nichts ahnen, vielmehr ist das ὀφειλόμενον 34 offenbar eben das von 24 f.; und die Verurteilung 34 dürfte nur nach NSG.'s Massstab schärfer sein als der 25 angeordnete Verkauf des Schuldners samt Weib, Kindern und aller Habe! B. WEISS lernt aus der Parabel die Strafbarkeit der Unversöhnlichkeit, aber vor allem, wie jede von unsrer Seite zu erlassende Schuld nur eine Kleinigkeit ist gegen die uns erlassene, er weiss auch, dass diese Inkommensurabilität darauf beruht, dass es sich dort um die gegen Gott, hier um die gegen Menschen begangenen Sünden handelt — d. h. doch wohl: Sünden gegen Gott sind Talente, Sünden gegen den Bruder Denare? So verwendet denn auch WEISS die drei Akte als solche für die Deutung: Weckt die empfangene Sündenvergebung im Reichsgenossen nicht die von Herzen vergebende Liebe, so zieht Gott die zugesagte (nun blos zugesagt, nicht empfangen?) Gnade zurück und überlässt den Unwürdigen (wusste das Gott nicht vorher?) dem Gericht der strengen Gerechtigkeit. VAN K. und GÖB. würden dem ungefähr beistimmen, und STEINM.'s Einwand gegen GÖB., dies, dass die Verleugnung der Pflicht zu brüderlicher Vergebung mit dem Verluste des ewigen Lebens bedroht werde, könne nicht gemeint sein, weil wir damit aus der Sphäre des Evangeliums entrückt, wieder dem Stabe des Zuchtmeisters unterstellt würden, ist abzuweisen, weil wir die richtige Vorstellung über die „Sphäre des Evangeliums" eben erst aus dem Evangelium, zu dem Mt 18 21 ff. gehört, uns holen müssen. Die von STEINM. hier gefundenen Belehrungen über die Schlüsselgewalt des

„Amtes“, Warnung an den Amtsträger vor der Gefahr, zwar die schweren Sünden gegen Gott zu verzeihen, unerbittlich aber zu sein in Bezug auf ihm selber zugefügtes Unrecht, sind bei aller Originalität und Feinheit dem Evangelium ganz sicher aufgedrängt: Mt 18 23 ff. vergiebt der „Amtsträger“ nicht nach zweierlei Mass, sondern er lässt *sich alles* vergeben und vergiebt *nichts* — wofern man von Vergeben da überhaupt schon reden darf.

Aber wenn wir darauf verzichten, mechanisch die Einzelheiten der Erzählung auf das religiöse Gebiet zu übertragen, so werden wir, zumal 35 uns so klar den Weg weist, nicht zwei und drei Wahrheiten durch die Parabel veranschaulicht finden, sondern *eine*, werden Details, die in dem vorgeführten Fall unentbehrlich waren, wenn ein Eindruck erweckt werden und der Schluss 34 allgemein Billigung finden sollte, nicht unbesehen zu Hauptsachen erheben. Dass der König seinem Knechte die riesige Summe *vorher* erlässt, *ehe* dieser an seinem Mitknechte so grausam handelt, ist in dem Aufbau der Geschichte unvermeidlich; der Gegensatz von erfahrenem Erbarmen und geübter Unbarmherzigkeit fordert die Empörung der Mitknechte heraus, bringt den nur deshalb der Beachtung gewürdigten Vorgang 28—30 zur Kenntnis des Königs und veranlasst diesen nun an solchem Schuldner doch nicht Gnade für Recht ergehen zu lassen. Der König muss zuerst mitleidig begnadigen und zuletzt zornig seine ganze Schuld einfordern, nicht weil es auf dies *zuerst* und *zuletzt* ankäme, sondern weil die Hartherzigkeit des Knechtes blos zwischen diesen beiden Akten den gewünschten Eindruck hervorruft: beginnen konnte die Geschichte nicht mit 28—30; wie salzlos wäre es, wenn 24—26 etwa darauf folgten, und der König nun blos statt 27 dem Knechte zuriefe: Ich würde mitleidsvoll Dir alles schenken, aber weil Du in ähnlichem Fall bei einer Kleinigkeit keine Nachsicht gekannt hast, darf ich Dir auch nichts erlassen! Und wenn der Knecht nach 34 sein Gebot 30 etwa zurücknahm, dürfte der König seinen Haftbefehl auch zurücknehmen; definitiven Verlust des „Heils in Christo“ auf Grund einmaliger, wenn auch noch so arger, Verletzung eines Einzelgebotes anzukündigen, ist diese Parabel höchst ungeeignet. Das tert. comp. beschränkt sich auf die Versagung des erbetenen Erbarmens gegenüber dem, der sie Andern, die ihn um Erbarmen baten, versagt; dass die Bitte in letzterem Falle so leicht erfüllbar war, im ersten Ungeheures verlangte, dass ihre Abweisung seitens eines Menschen, der soeben die Angst solch eines Bittenden und die Freude des Erhörten durchgekostet hat, erfolgt, steigert wohl die Sicherheit, mit der wir für Bild und Gegenbild unser Endurteil fällen: οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ, ihm darf nicht erlassen werden. Aber es sind Nebenzüge von zweifelhafter Wichtigkeit;

soll unser Verdikt anders ausfallen, wenn zwei Jahre zwischen dem Fall 23—27 und 28—30 liegen oder wenn die Schuld des Mitknechtes auch zwei Talente betrug? Als Pointe der Parabel bleibt nur eins übrig. Entsprechend dem Verhalten des Königs gegenüber jenem bösen Knecht kann und wird Gott trotz seiner ewig gleichen Bereitwilligkeit zum Vergeben auch der schwersten Schuld trotz alles Bittens um Vergebung uns nicht vergeben, wenn wir den von uns Aehnliches erbittenden Schuldnern die Vergebung versagt haben.

Der Jesus, der das lehrt, kennt seine Leute; er hat keine Angst, dass er mit seiner Geschichte einer einmaligen Pflichtverletzung die ewige Seligkeit zu entziehen scheinen könnte, die Menschen sind eben — a parte potiori — entweder solche, die ihren Schuldigern vergeben und betrübt werden, wo anders verfahren wird, oder solche, die hart auf ihrem Schein und ihrer Rachelust bestehen; indem er diesen letzteren die Aussicht auf Vergebung von Gottes Seite einfach abschneidet, kündigt er den Andern indirekt die Gewissheit solcher Vergebung an; weil ihm die einzelnen Thaten Offenbarungen des Herzens sind (Lc 6 43—45), so ist ein Zufall bei Anwendung dieser Norm ausgeschlossen: Mt 18 23—35 veranschaulicht und begründet — zunächst nach der negativen Seite und in einem engeren Sinne, — nichts weiter als den Satz 5 7 μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται.

Dass der Zusammenhang von 23—35 mit 21 f. nicht der glänzendste ist, wird man zugeben; über das Immerwiedervergeben sagt die Parabel gerade kein Wörtlein; eigentlich auch nicht einmal über das von Herzen vergeben. Der Zusammenhang, den Lc 17 4 nicht kennt, wird denn auch wohl erst von Mt hergestellt sein; διὰ τοῦτο vor ὡμοιώθη 23 ist die von Mt gewählte Klammer, mit deren Deutung pedantische Aengstlichkeit sich bis heute quält, während schon Chrys. mit seiner Paraphrase διὸ καὶ ἐπήγαγε λέγων· ὡμοιώθη das Richtige traf. Vgl. Lc 12 22 Jesus sprach: διὰ τοῦτο ὑμῖν λέγω· μὴ μεριμνᾶτε. Aber Vorwürfe verdient Mt auch nicht wegen dieser Placierung der Parabel; ein Jünger, der ihren Sinn recht ergriffen hat, glaubt nicht, mit drei- oder siebenmaligem Vergeben genug geleistet zu haben; der hat gelernt, dass er, um auf Vergebung für sich rechnen zu dürfen, alles, was er zu vergeben hat, und also in unendlicher Wiederholung vergeben haben muss; er bringt auch nur auf Grund dieses Vergebenhabens das freudige Bitten um Vergebung fertig Mt 6 12 — man beachte, dass Mt 34 der Knecht nicht etwa wieder sich dem Herrn mit einem μακροθύμησον zu Füssen wirft; das ἄφες ἡμῖν kann nur mit einem ἀφήκαμεν im Herzen gerufen werden.

So ist es keine „spezifisch christliche“ Idee, der die Parabel Mc 18 23 ff. dienen will, sondern eine schon Sir 28 1 ff. vorgetragene, zu der wir der Parallelen aus dem Talmud (Tanchuma fol. 30 bei NORK) nicht noch bedürfen. Das μνήσθητι τὰ ἔσχατα Sir 28 6 als Motiv für Versöhnlichkeit gegenüber dem Nächsten schwebt auch über dem οὕτως καὶ ὑμῖν ποιήσει Mt 18 35, und zweifellos will Jesus durch jene Geschichte ein Gottvertrauen, eine falsche Heilsgewissheit, bei der das Gewissen nicht zu seinem Recht kommt, durch den drohenden Hinweis auf Gottes unveränderliche Ansprüche erschüttern. Das hätte auch ein Prophet Israels sagen können: aber die Echtheit der Perikope wird dadurch nicht gefährdet; der echte Jesus war nicht ein Marcion, der sich eine neue Religion zurechtkonstruierte, sondern er sah im A. T. das Wort Gottes, und er sprach Gleichnisse und Parabeln nicht blos, um neue Wahrheiten zu offenbaren, sondern oft um der Wahrheit neue Stützen, klareren Ausdruck in höherem Stil zu verschaffen.

34. Vom verlorenen Schaf und verlorenen Groschen. Mt 18 10–14 Lc 15 1–10.

In demselben Kapitel wie die Parabel vom Schalksknechte steht bei Mt, von jener nur durch die Sprüche über die seelsorgerliche Bemühung um den sündigenden Bruder 15—17 und über die Binde- und Lösegewalt 18—20 getrennt, die Parabel von einem Manne, der ein verloren gegangenes Schaf sucht, bis er es findet. Bei Lc finden wir das Stück 15 in anderem Zusammenhange, ausserdem verbunden mit einer gleichartigen Geschichte von einem Weibe, das eine verlorene Drachme sucht, bis sie sie wiederfindet. Es wird sich empfehlen bei der Behandlung den Lc-Text zu Grunde zu legen. Lc hebt das Kapitel 15 mit seinen drei Parabeln vom Verlorenen ganz aus dem Zusammenhange heraus; der Witz moderner Exegeten findet zwar die innigsten Verbindungen sowohl nach 16 1 ff. hin wie rückwärts mit 14; allein VAN K. giebt schon zuviel zu, wenn er wegen ἀκούειν αὐτοῦ 15 1 und ἀκουέτω 14 35 zwar nicht für die Reihenfolge der Ereignisse, aber für die Absicht des Erzählers einen Zusammenhang annimmt; der herzliche Ton von 15 1—32 ist von dem strengen in 14 25—35 angeschlagenen so verschieden wie nur möglich. 1 2 Alle Zöllner und Sünder strömten zu Jesu, um ihn zu hören. Und die Pharisäer wie die Schriftgelehrten murrten und sprachen: dieser nimmt Sünder an und hält mit ihnen Tischgemeinschaft. Das ἐγγίζειν hat keinen besondren Accent, vgl. 12 33 ὅπου κλέπτης οὐκ ἐγγίζει; das ἦσαν ἐγγίζοντες wird von Lc wie das συνεπορεύοντο 14 25 von Lc als Beschreibung einer bestimmten Situation gemeint sein, aus der heraus

das Murren der „Frommen“ und Jesu Selbstrechtfertigung begreiflich werden; das solebant accedere (GROT., DE W., v. HOFM., STOCKM.) ist sonach, obwohl es Lc nie bestritten hätte, hier als Uebersetzung nicht am Platze. Zöllner und Sünder sind die „unreinen“ Elemente in Israel wie Mc 2 16 Lc 7 34; nichts hindert auch Sünderinnen im prägnantesten Sinn wie Lc 7 37 ff. unter ihnen zu vermuten, trotzdem PLUMM. bei 8, wo hinter τίς γυνή nicht ein ἐξ ὑμῶν wie 4 hinter τίς ἄνθρωπος steht, als Erklärung zulässt, dass vielleicht keine Weiber gegenwärtig waren! Wenn aber nach ihm Jesus 8—10 lehren will, dass auch Weiber mitarbeiten für Wiedergewinnung von Sündern, so dürfte Jesus diese Belehrung kaum nur hinter ihrem Rücken erteilt haben. πάντες οἱ τελῶναι, natürlich nicht Leute von aller Art, sogar οἱ τελ. (PAULUS), sondern, auch wenn man nur an „die daselbst befindlichen“ τελῶναι denkt (GODET), populäre Hyperbel wie Mt 3 5 Lc 4 40; GÖB. verbittet sich zugleich und konstatiert „eine unerlaubte Uebertreibung“, indem er „bei dieser Klasse von Leuten ein allgemeines Herzuströmen zu Jesu“ durch die Worte Lc 1 genau wiedergegeben findet. Aus dem ἀκούειν αὐτοῦ (Inf. des Zwecks) hört GODET heraus: „nicht blos seine Wunder zu sehen“, STOCKM. „nicht etwa um Krankheiten heilen zu lassen“: dann würde auch wohl der Oberzöllner Zachäus, der auf den Maulbeerbaum stieg ἵνα ἴδῃ αὐτόν, nicht zu diesen ἐγγίζοντες 15 1 gehört haben können. Oder die Sünderin 7 37 ff.? Es soll ohne Nebengedanken durch ἀκούειν αὐτοῦ nur wie 5 15 6 17 die Heilsbedürftigkeit und das herzliche Vertrauen als Motiv ihres Andrängens bezeichnet werden. Das Murren der Pharisäer und γραμματεῖς stellt sich ein wie 19 7, auch mit ähnlicher Begründung: οὗτος schärfer als 7 39 S. 292 nimmt Sünder auf, gleichsam als Wirt wie Rm 16 2 Phil 2 29 (sonst προσδέχ. in den Evangelien = erwarten Lc 12 36 S. 162), und isst mit ihnen, noch spezieller das für jüdische Begriffe von gesetzlicher Reinigkeit Verletzende dieses Verkehrs betonend. Der Vers ist nichts als Dublette zu 5 30 = Mc 2 16; während er aber dort, wo Jesus an eines Zöllners Tisch sitzt, wohlbegründet ist, bleibt er hier, wo Jesus gar nicht aktiv auftritt, auffallend: ein Tadel wäre nicht sowohl gegen Jesus als gegen die zudringlichen Zöllner am Platze gewesen. Durch solche Mängel verraten sich die Einleitungen, die Lc erst geschaffen hat. B. WEISS findet zwar wahrscheinlicher, dass Lc 1—2 als Einleitung zu der Parabel vom verlorenen Sohn vorgefunden hat, aber seine Behauptung, dass sie nur zu diesser passe, also 3—10 von Lc zwischeneingeschoben sein müssten, ist unhaltbar; gerade bei Lc sollen alle drei Parabeln das Gleiche lehren, das von Jesus gegenüber den Sündern geübte προσδέχεσθαι rechtfertigen. Das εἶπεν πρὸς αὐτούς = 5 31;

statt blos παραβολήν wie 18 1 21 29 6 39 setzt Lc hier τὴν π. ταύτην (vgl. 12 41); der Sing. wohl kaum, weil nur 4—7 ins Auge gefasst würden (GÖB.), sondern wie 5 36, weil eben eine parabolische Rede folgt, die als solche eine Art von Einheit bildet, zumal jeder ihrer Bestandteile nach Lc gleich gut zur Erwiderung auf die Angriffe der Murrenden 2 — diese sind die αὐτούς — sich eignet. Mindestens die Parabel 8—10 muss, da sie mit ἢ τίς γυνή so eng an 4 τίς ἄνθρωπος sich anschliesst, unter dem λέγων, also auch unter dem τὴν π. ταύτην 3 mit begriffen sein. Genau denselben Sinn wie 3 wird Mt 22 1 haben (πάλιν) εἶπεν ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λέγων, wo der Plural steht, obwohl dann nur e i n e Parabel mitgeteilt wird und dahinter 15 die Szenerie wechselt: in parabolischen Worten sprach er also, d. h. er hielt die folgende Parabelrede.

4 beginnt als Frage τίς ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν, vgl. 11 5 11 14 28; das ἄνθρωπος bei τίς ist pleonastisch wie Mt 7 9 12 11, vgl. Eccl 2 12 τίς ἄνθρ. ὃς (מֶה הָאָדָם שֶׁיָּבוֹא), schwerlich wie Sap 9 13 τίς ἄνθρωπος γνώσεται βουλὴν θεοῦ im Gegensatz zu Nichtmenschlichem s. S. 36 f., eher vgl. I Cor 7 1 gegensätzlich zu der γυνή 8. BLASS lässt wegen der Syrer ἄνθρ. fort. ἔχων ἑκατὸν πρόβατα καὶ ἀπολέσας ἐξ αὐτῶν ἓν zeichnet die Lage, in welcher wir uns den Mann denken sollen, über dessen Verfahren Jesus ein Urteil von uns wünscht. Er besitzt 100 Schafe und hat von ihnen eins (vgl. δύο ἐξ αὐτῶν 24 13, εἷς ἐξ ὑμῶν Mt 26 21) verloren. Wenn hier D statt ἔχων liest ὃς ἕξει, Method. ὃς ἔχει, eine Itala blos ἔχει, so erkennt da auch BLASS den Einfluss von Mt 12 11 an, bei blossem ἔχει wäre Lc 11 5 zu vermerken; das Partizipium hinter τίς ist echt wie 14 28 31. BENG. fand diese Heerde so gross, dass die Sorge um ein Stück davon bewunderungswürdig heissen müsse; auch J. WEISS sieht noch in 4—7 den reichen Mann, 8—10 das arme Weib gezeichnet, die trotz des Gegensatzes in ihren Verhältnissen unter gleichen Voraussetzungen gleich handeln; die Mehrzahl der Exegeten betont als den entscheidenden Punkt mit Recht, dass der Mann trotz des Verlustes noch so viel behalte, nicht dass er überhaupt viel besitzt. Aber es bleibt immer von Interesse zu wissen, aus welchen Anschauungskreisen heraus Jesus seine Bilder entnimmt, und da gilt für Lc 15 4—7 wie 8—10 dasselbe: kleine Leute des Mittelstandes, zu dem Jesus selber gehörte, spielen die Hauptrollen in seinen Gleichnisreden; wenn Job 1 3 7000 Stück Kleinvieh, 42 12 sogar 400 000 Schafe besitzt, Nabal I Reg 25 2 ihrer 3000, so bedürfen wir nicht noch des Hinweises auf die Heerdenbestände bei den Bauern in Transvaal (VAN K.), um über die soziale Lage des ἄνθρωπος Lc 15 4 im Klaren zu sein. Es ist ein kleiner Viehzüchter, der seine Heerde sich selber besorgt, daher auch einen Knecht weder dem verlorenen Schaf nachschicken noch bei den 99

als Hüter zurücklassen kann. Ebensowenig aber stellt die Frau 8ff. ein Muster von Armut da; ein solches kennen wir, nämlich die Witwe 21 2—4, deren Gott geopferte zwei Pfennige ἅπαντα τὸν βίον ὃν εἶχεν darstellen. Jene Besitzerin von 10 Drachmen (ungefähr 8 Mark) wird aber weder als Witwe noch als alte Jungfer geschildert, deren gesamtes Kapital sich blos auf 8 Mark beliefe; sie wird eine Hausfrau sein, deren Mann vielleicht draussen seine 100 Schafe hütet, und die 10 Drachmen zur Verfügung hat, sie auch für bestimmte Anschaffungen alle notwendig braucht: der Wert dieser Summe darf nicht vom Standpunkt moderner Geldwirtschaft beurteilt werden. Das Weib 8 gehört denselben Ständen an wie der Mann 4, und unter seinen Zuhörern rechnet Jesus durchweg auf volles Verständnis für die aus dem Leben dieser Stände herausgegriffenen Beispiele: wir verlassen nirgends den Boden der Dörfer und Kleinstädte von Galiläa.

καὶ ἀπολέσας ἐξ αὐτῶν ἕν. Die bestbezeugte Lesart ist ἀπολέσας; ἀπολέσῃ (Method. κἂν ἀπολέσῃ) B[1], D (und Lateiner?) ist wohl ursprünglich Futurum und Fortsetzung zu ἕξει, andernfalls anakoluthisch als Conj. Aor. wie 11 7 (vgl. J. Weiss) zu nehmen; in 8 hat gerade D καὶ ἀπολέσασα gegenüber allen andern Griechen mit ἐὰν ἀπολέσῃ. Der Sinn ist ja zweifellos. Der durch ἔχων ἑκ. πρόβ. ausgedrückte Besitzstand hat durch das ἀπολέσαι soeben eine Minderung erlitten, wie verhält sich da der Mann? ἀπολλύναι und ἀπόλλυσθαι von verirrten Tieren wie I Reg 9 3 20 von den Eselinnen des Kis ἀπολωλυῖαι τριταῖαι oder Ez 34 4 16 von Schafen τὸ ἀπολωλός; bei dieser Bedeutung von ἀπολλύναι (= אבד) kann das ἐξ αὐτῶν nicht wohl direkt zum Verbum gezogen werden wie etwa Lev 17 10 20 3 ἀπολῶ αὐτὸν ἐκ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ. Nun fragt aber Lc: Wer lässt unter solchen Umständen nicht die 99 in der Wüste zurück und geht dem verlorenen nach, bis er es finde? Dass dies Zurücklassen nicht „natürlich unter einem andern Hüter" statt hat, sahen wir bereits; aber es ist auch nicht wie Zach 11 17 vgl. Jes 27 10 die That eines pflichtvergessenen Hirten. Nicht die Vernachlässigung der ganzen übrigen Heerde soll dadurch, zumal wenn sie in der Wüste bleiben muss, ausgesprochen (B. und J. Weiss), freilich auch nicht gerade betont werden, wie gut aufgehoben die 99 blieben: vor die Wahl gestellt, entschliesst sich der Besitzer, dem einen verirrten zulieb den 99 gesicherten den Rücken zu wenden; er lässt sie an dem Platze, wo sie bisher waren, ἐν τῇ ἐρήμῳ = auf der Trift, in der Ebene, wo sich zwar keine Wohnstätten von Menschen befinden, vgl. 11 24 5 16, aber doch das Vieh in der guten Jahreszeit Futter findet; glücklich erinnert van K. an Mc 6 31 ff., wo Jesus die hungernden Volksmassen an einem ἔρημος τόπος doch ἐπὶ τῷ χλωρῷ χόρτῳ sich lagern heissen kann. καὶ πορεύεται ἐπὶ τὸ ἀπολωλός (scil. das

eine, vorher erwähnte); πορεύεσθαι mit ἐπί meist bei Ortsangaben wie Mt 22 9 Act 8 26; von feindlicher Bewegung I Mcc 8 6; doch liegt Act 9 11 eine Art von Parallele vor: πορεύθητι ἐπὶ τὴν ῥύμην . . . εὐθεῖαν καὶ ζήτησον . . . Σαῦλον. ἐπί ist hier treffender als etwa ὀπίσω, weil der Mann nicht hinter dem Schafe her — er kennt zunächst den von ihm eingeschlagenen Weg schwerlich — sondern nur auf dasselbe los, um mit ihm zusammenzutreffen, seine Wanderung einrichtet; Const. Ap. II 20 umschreibt ganz gut πορευθῆναι ἐπὶ τὴν ζήτησιν τοῦ πεπλανημένου. ἕως ohne οὗ oder ὅτου = 12 59, mit ὅτου 8; derselbe Wechsel Mt 18 30 34. Der ἕως-Satz erzählt nicht die Thatsache des Findens, sowenig wie Mt 18 30 34 die eingetretene Rückzahlung, sondern bezeichnet das Ziel, das der Mann für sein Wandern sich gesteckt; er will so lange umherziehen, bis er es, das verlorene Schaf, gefunden hat. Solcher Treue und solchem Eifer ist freilich der Erfolg sicher, daher 5 καὶ εὑρὼν ἐπιτίθησιν ἐπὶ τοὺς ὤμους αὐτοῦ χαίρων. Das Objekt von εὑρών und ἐπιτίθ. braucht nicht aus 4 wiederholt zu werden; zu dem Partizipium vgl. 11 25 ὑποστρέψω . . . καὶ ἐλθὸν εὑρίσκει. Was man sich auf die Schultern legt, sind schwere Lasten Mt 23 4; Lucian Charon 11 heisst es von goldnen Barren, dass die Leute des Krösus sie ἐπὶ τῶν ὤμων φέρουσι. Aber der Hirt 5 nimmt die Last trotzdem nicht ungern auf sich, sondern voller Freuden; dies an den Schluss gestellte χαίρων = 19 6 Act 8 39 ist so echt lucanisch, dass wir trotz einiger Italae und Method. es nicht einmal für Blass' rec. romana preisgeben, geschweige überhaupt nur als aus Mt 18 13 in Lc 15 5 interpoliert anerkennen werden; Ps.-Cypr. ad Novat. 15 empfindet sogar das Bedürfnis, durch sein gaudens et exultans es zu steigern. Man wird dies χαίρων wohl ausgelassen haben, weil es im Nebengleichnis 9 fehlte; es ist aber 5 unentbehrlich, indem erst dadurch das ἐπιτίθ. als eine Aeusserung beglückter Liebe sich uns offenbart wie Jes 49 22 ἐπ' ὤμων αἴρειν neben ἐν κόλπῳ ἄγειν. Dass der Mann das Schaf auf seine eignen Schultern (Göb.) gelegt habe, sagt Lc, gleichviel ob er ἑαυτοῦ oder αὐτοῦ schrieb, nicht; eine stärkere Betonung der Last, die er sich selbst mit dem Tragen macht, soll durch das αὐτοῦ so wenig herbeigeführt wie der Gedanke, dass er es durch einen Sklaven hätte tragen lassen (Beng.) abgewiesen werden. Ob das Schaf so müde und wund war, dass es sich nicht mehr hätte heimschleppen können, oder noch störrisch, so dass der Hirt nochmaliges Davonlaufen befürchtete, ist ein Streitobjekt für moderne Exegeten; Lc hat daran nicht gedacht, auch kaum betonen wollen, dass der Hirt das Schaf nicht an einem Strick hinter sich drein zerrt, es nicht schlagend und stossend vor sich her jagt (Stockm., Plumm.) — „alles bedeutsam für die Anwendung"! —; bei Lc ist dies „auf die Schultern nehmen" eine unwillkür-

liche und darum bedeutsame Aeusserung der Finderfreude. Didasc. und Const. Ap. II 20 fügen hier ein φέρειν ἐπὶ τὴν ποίμνην ein, was nach RESCH sehr wohl ein Rest des Urtextes sein kann: Schade nur, dass wir dann annehmen müssen, der Mann sei mit dem Schaf erst in die Wüste zu den 99, von dort nach Hause gegangen, blos um eine Gratulationsgesellschaft um sich zu versammeln, oder gar, er habe samt Freunden und Nachbarn in der Wüste gewohnt. Natürlich soll jenes φέρειν ἐπὶ τ. ποίμνην, das ohnehin ganz auf die Anwendung zugeschnitten ist, nur das ἐλθὼν εἰς τὸν οἶκον Lc 6 ersetzen, wobei der Paraphrast sich nicht überlegt, dass Haus und Heerde des Hirten nicht an gleichem Orte sich befinden: übrigens ist eine baldige Wiedervereinigung des einen Schafes mit den 99 ja selbstverständlich. 6: und er kommt nach Hause (genauer: zu seinem Hause) und ruft (d. h. sobald er heimgekommen, ruft er) die Freunde und Nachbarn zusammen, indem er ihnen sagt: Freuet Euch mit mir, weil ich mein verlorenes Schaf gefunden habe. Freunde und Nachbarn kennen wir als gern gesehene Tischgäste aus 14 12; ihre Teilnahme an frohen Ereignissen erwartet jedermann; vgl. ausser Esth 5 10 noch Sir 30 2 3 (γνώριμοι und φίλοι) und Lc 1 58 (οἱ περίοικοι καὶ οἱ συγγενεῖς). συγχαίρειν τινί (vgl. Herm. Sim. VIII 2 7) = συνήδεσθαι (Epict. II 5 23, dort ὅτι ἐσώθης als Motiv der Freude) umfasst das gratulari und das conlaetari — die Lateiner schwanken zwischen beidem —; zu einem blossen Glückwunschzeremoniell wird der Finder aber seine Freunde nicht zusammengeladen haben. „Dass die Freunde und Nachbarn den Verlust als solchen teilnehmend mit ihm empfunden haben“ findet STOCKM. hier vorausgesetzt; mir scheint diese Reflexion recht unangebracht, da sie etwas, was alle Tage vorkam, wie der Verlust eines Schafes aus einer in der Wüste weidenden Herde, der vielleicht nach ein paar Stunden sorgsamen Suchens — oder denkt man sich den Mann wochenlang unterwegs? — gehoben war, zu einem Hauptereignis aufbauscht, zu dem weite Kreise in ihren Herzen Stellung nehmen: und die Naivetät der Szenerie geht völlig verloren. εὗρον soll die rec. rom. nach BLASS durch εὑρέθη ersetzt haben; ich möchte in diesem Passivum eine von dem εὑρέθη 24 32 beeinflusste Konformation an das auch intransitive τὸ ἀπολωλός (nicht ὃ ἀπώλεσα) sehen. Die Wortstellung hebt den Gegensatz des Verlorenseins und des Findens gut hervor; dass es doch nur ein Schaf von 100 sei, das verloren gegangen war, würde in solcher Lage niemand extra betont haben.

Die Anwendung leitet nun 7 feierlich wieder durch λέγω ὑμῖν ὅτι (vgl. 7 47 18 8) ein: Ebenso wird Freude im Himmel sein über einen bussfertigen Sünder mehr als über 99 Gerechte, die Busse nicht nötig haben. Dass λέγω ὑμῖν einen neuen, selbständigen Satz anhebt, ist

zweifellos. 5 und 6 möchten Einige noch dem Fragesatz 4 zuordnen; das Natürliche ist aber, sie als eigene Sätze zu betrachten, indem die Konstruktion wie 11 5 ff. zerbricht. So erhalten wir auch das Recht, Lc 15 4—7 zu den Parabeln zu rechnen; die fragende Einleitung ist eine zufällige Form, und das Ganze so gemeint: Ihr werdet mir zugeben, dass jeder so handeln würde wie einmal ein Mann, dem von seinen 100 Schafen eins verloren ging, und der nun alle Mühe auf die Aufspürung dieses einen richtete u. s. w. Dann 7 müsst Ihr aber auch Aehnliches auf anderm Gebiet anerkennen, die grenzenlose Freude Gottes schon über einen Sünder, der Busse thut. οὕτως = 17 10 21 31 soll nicht den Grad der Freude nach dem 5 f. Mitgeteilten normieren, sondern die Gleichartigkeit zwischen dem 4—6 Erzählten und dem 7 Behaupteten hervorheben, nicht sowohl auf χαρὰ ἔσται als auf ἐν τῷ οὐρανῷ und ἐπὶ ἑνὶ ἁμαρτωλῷ zeigt das „Ebenso". Ein Schluss a minori ad maius vermittelst des Gedankens: „wie viel höher nun steht ein Mensch als ein Schaf", der nach Göb. (ähnlich Stockm.) den Schlüssel zur Deutung liefert, ist von Lc 7 nicht ins Auge gefasst, so wenig wie in 10; Lc verschmäht das für jene Absicht ja so bequeme πόσῳ μᾶλλον. ἐν τῷ οὐρανῷ im Himmel, d. h. unter den Himmelsbewohnern, deren Empfinden und Handeln durchaus von dem Empfinden Gottes abhängig ist; also bei Gott und seinen Engeln. χαρὰ ἔσται ἐπί, vgl. Herm. Sim. VIII 1 16 ff. ὁ ἄγγελος ἐπὶ τούτοις ἐχάρη λίαν (resp. ἠγαλλιᾶτο); εἷς ἁμαρτωλὸς μετανοῶν ist einem verloren gegangenen aber wiedergefundenen Schafe vergleichbar; die Busse wird ja im A. T. so oft als Rückkehr zu Gott beschrieben. ἢ ἐπὶ ἐνενήκ. ἐννέα δικαίοις: ἢ offenbar aus der Volkssprache statt μᾶλλον ἢ mehr als, wie 17 2 Mt 18 8 f. = Mc 9 43—47, Job 42 12 ὁ κύριος εὐλόγησεν τὰ ἔσχατα Ἰὼβ ἢ τὰ ἔμπροσθεν, dafür A: τὸν Ἰώβ· τὰ ἔσχατα μᾶλλον ἤ; 99 Gerechte, welche — eben als solche — Busse nicht nötig haben, vgl. 5 31 f.

Die Nebenparabel ist noch einfacher. Beachtenswert ist, wie Lc, trotzdem die beiden so ganz parallel laufen, durch leise Variationen im Ausdruck der Monotonie entgeht: das ἐξ ὑμῶν hinter τίς γυνή lässt er fort; die Wortstellung δραχμὰς ἔχουσα δέκα weicht nicht zufällig von 4 ἔχων ἑκατὸν πρόβ. ab — Blass freilich will nach D und den Lateinern, die das ästhetische Motiv des Lc nicht verstanden und nach 4 konformierten, ἔχουσα an die Spitze rücken —, statt καὶ ἀπολέσας hier ἐὰν ἀπολέσῃ, statt ἐξ αὐτῶν ἕν hier δραχμὴν μίαν, obwohl diese eine natürlich ebenso, wenn auch nicht als unentbehrlicher Bestandteil eines aus Silbermünzen angefertigten Kopfputzes, zu den 10 vorher genannten gehört wie das eine Schaf 4 zu den 100; statt οὐ setzt er οὐχί = 14 28 31. Die Differenz im weiteren ist keine blos stilistische; ein Zurücklassen

der neun Drachmen im Schrank zu berichten wäre geschmacklos gewesen, einem verlorenen Geldstück läuft man auch nicht nach; das Weib thut, was unter diesen Verhältnissen geschehen muss, um das Verlorene wiederzubeschaffen, sie zündet eine Lampe an = 8 16 11 33 S. 80 und fegt das Haus = 11 25 S. 234 und sucht eifrigst (ἐπιμελῶς sehr häufig bei den apostolischen Vätern, z. B. Herm. Vis. III 3 5 ἐκζητεῖς ἐπιμελῶς), natürlich nach dem Verlorenen, bis dass (hier ἕως ὅτου!) sie es finde (aber blos εὕρῃ gegen εὕρῃ αὐτό 4). Einer Lampe bedarf sie, nicht weil es Nacht war, als sie den Schaden bemerkte, sondern weil in den Häusern kleiner Leute im Orient die Fenster entweder überhaupt fehlen, oder doch nicht Licht genug in die Ecken und Winkel, auf die sie vor allem jetzt ihr Augenmerk richtet, wirft; sie kehrt das Haus aus, nicht als ob bis dahin dicker Schmutz darin ungestört gelegen hätte, sondern weil unter dem Besen die vielleicht dem Auge doch entgangene Münze bald klappern wird; und das (ihr) Haus durchsucht sie in dieser Weise, weil sie über dessen Schwelle mit ihrem Gelde nicht hinausgekommen war, also, da Diebstahl ausgeschlossen scheint, die Drachme sich im Hause finden muss. Blass will, weil 8 das ζητεῖν vor dem εὑρεῖν erwähnt wird und weil es auch dahin gehöre, schon 4 mindestens für die romana ein ἀπελθὼν ζητεῖ oder πορεύεται ζητῶν konstituieren; wir werden solche Annäherung der Texte von 4—7 an 8—10 viel mehr späteren Abschreibern als dem Lc, der das Gegenteil anstrebt, zurechnen. 9 καὶ εὑροῦσα = 5 καὶ εὑρών; dieser Erfolg musste mitgeteilt werden, aber taktvoll schweigt der Erzähler über etwaige Aeusserungen ihrer Liebe zu dem Geldstück, nur ihrer Freude giebt das Weib einen ähnlichen Ausdruck wie der Hirte 6, sie ruft sich (συνκαλεῖται hier mit A, D, Blass wohl vorzuziehen) die Nachbarinnen und Freundinnen — so nach D, Blass; die Reihenfolge umgekehrt wie 6 — zusammen und spricht (ohne αὐταῖς!): Freuet Euch mit mir, weil ich die Drachme, die ich verloren hatte, gefunden habe. Das ἣν ἀπώλεσα gegenüber τὸ ἀπολωλός 6 soll nach Plumm. den bedeutsamsten Unterschied dieser Parabel von der vorigen markieren; das Weib sei an dem Verluste selber Schuld, sie habe nicht Acht gegeben — J. T. Beck klagt sie noch viel härter an: „Fahrlässigkeit, Dieberei und List" —, während das Schaf sich selbst entfernt hat. Allein das ἀπολέσας sagt 4 von dem Heerdenbesitzer doch wohl dasselbe aus wie 9 das ἀπώλεσα von dem Weibe; und kann in dem 4—6 beschriebenen Fall nicht ebenso leicht Unaufmerksamkeit oder Nachlässigkeit wie bei dem Verlieren einer Drachme mitschuldig sein, nicht 8f. ebenso gut ein unglücklicher Zufall den Schaden herbeiführen wie wenn ein Schaf sich verirrt?! Bei der Anwendung 10 verfährt Lc ganz wie 8f., er variiert, soweit es ohne

Schädigung der Parallelität der Gedanken irgend angeht. λέγω ὑμῖν wird hinter οὕτως eingeschoben, wie Mt 18 22 hinter οὐ vgl. Lc 7 47, γίνεται χαρά steht statt χαρὰ ἔσται 7; statt ἐν τῷ οὐρανῷ hier ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων, auch an anderem Platze, und der Vergleich mit den nicht Verlorenen bleibt ganz fort. Das feierliche οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ begegnet auch 12 8 9, vgl. Mt 22 30; durch ἐνώπιον sollen nicht gerade die Engel von der Freude ausgeschlossen, blos als ihre Zuschauer und Zeugen (PAULUS) bezeichnet werden; das ἐνώπιον ist einem ἀναμέσον gleichwertig wie 12 9 ἀρνησάμενός με ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων, im Kreise der Engel, die die himmlische Instanz in den Angelegenheiten der Menschen, namentlich wo Leben und Seligkeit auf dem Spiel stehen, wie 12 8f. bilden. Das ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, wo wir „Gott" erwarten, erklärt sich wie ἐν τῷ οὐρανῷ 7 aus der Besorgnis, Gottes Majestät durch anthropopathische Aussagen über ihn zu gefährden. Zu γίνεται χαρά vgl. Tob 11 17 א ἐγένετο χαρὰ πᾶσι τοῖς Ἰουδαίοις; ob ein hebräisches היה durch εἶναι oder γίνεσθαι wiedergegeben wird, hängt vom Zufall ab; das ἔσται 7 ist ein Futurum der notwendigen Folge wie 16 13; eine eschatologisch temporale Bedeutung (STIER, STOCKM.) ist abzulehnen, weil das Gericht, die Parusie, doch die schlechteste Stelle ist, um die Freude des Himmels über einen bussfertigen Sünder zu erweisen; auch heisst es nicht: sie wird kund werden, sondern sie wird sein, nämlich in jedem Falle, wo auch nur ein Sünder sich bekehrt hat. ἔσται und γίνεται sind also sachlich gleichwertig. Dass das ἢ ἐπὶ von 7b hier wegbleibt, hat zur Ursache lediglich die Feinfühligkeit des Erzählers, der nicht nach den 99 Gerechten hier 9 Gerechte mit einer üblen Antiklimax vorführen wollte, zumal die Neunzahl vorher nirgends erwähnt worden war, die 99 dagegen sowohl 4 wie 7b. An was für „Gerechte" Lc 7 denkt, brauchen wir deshalb nicht zweifelhaft zu lassen. Die bekenntnistreue Exegese weiss, dass diese Gerechten, die der Busse nicht bedürfen, entweder blos hypothetisch angenommen werden als ein seit dem Sündenfall nicht existierendes Ideal (NSG.) oder Jesus in heiliger Ironie die Pharisäer mit ihrem Gerechtigkeitsdünkel so nennt (GÖB., PLUMM.). Eine nicht existierende Menschenklasse eignet sich aber zu einem ernsten Vergleich herzlich schlecht, und der Ton der Satire „an 99 Gerechten Euresgleichen" ist geradezu gefährlich für das Verständnis, das doch einen Gegensatz zu den Sündern und dem μετανοεῖν hier suchen muss. Ausserdem wird man dann folgerichtig, weil die 99 δίκαιοι doch den 99 Schafen 4 entsprechen sollen, auch diese für Schafe, die nur in ihrer Einbildung Schafe sind, zu halten haben: solche dürften aber ziemlich selten sein, und vielleicht bildet sich der Hirte es dann auch nur ein, sie wären ihm nicht davongelaufen, und er besässe sie überhaupt zum Zurücklassen!

GODET fühlt wohl, dass in dem Vergleich ἐπὶ ἑνὶ ἁμ. μεταν. ἢ ἐπὶ ἐνεν. ἐννέα δικαίοις beide Seiten gleich behandelt werden müssen, und wagt nun den Knoten zu zerhauen, indem er hier die Ausdrücke „Sünder, Gerechte und Bussethun in dem sehr äusserlichen Sinn nimmt, welchen die Gegner Jesu denselben beilegten". Also freut man sich im Himmel grenzenlos über ein sehr äusserliches Bussethun sehr äusserlicher Sünder? Trotzdem GODET proklamiert, dass es Gerechte nie gegeben hat und Gerechtfertigte damals noch nicht gab, trotzdem er die grössere Freude über die bekehrten Sünder, „die ganz dasselbe und nichts weiter werden, als was die Gerechten sind", sinnlos, in der Anwendung auf Gott durchaus unhaltbar findet, wird durch Lc 15 7 bestätigt, was schon nach 5 31f. S. 175 feststand: Jesus kennt Gerechte, er verlangt nicht von Allen Busse, vgl. 15 29—32! Wie STOCKM. besonnen es ausdrückt, müssen jene „Gerechten" die schon eingeschlagene Richtung nur immer konsequenter verfolgen, aber ja nicht die umgekehrte, nach dem Bösen zu, einschlagen; und ob sie früher auch einmal verloren waren, der Busse bedurften, erst gefunden werden mussten, sei eine ausserhalb der Parabel liegende Frage. Diese Konzession an v. HOFM. geht fast zu weit; denn früher Bekehrte wird man kaum im Gegensatz zu einem ἁμαρτωλὸς μετανοῶν als Gerechte, die keine Busse bedürfen, bezeichnen; die 9 Drachmen und die andern 99 Schafe dürften schwerlich alle einmal verloren gewesen sein. Nur der unter das kirchliche Dogma Gebannte kann den Sinn von 7 (und 10) verkennen: Gottes Freude über den Gewinn eines Sünders ist grösser als die über den Besitz vieler Gerechter; und nur die buchstäblerische Befangenheit nimmt Anstoss an der poetisch anthropomorphen Hyperbel, die so nach menschlichen Massstäben den unberechenbaren Wert, den in Gottes Augen jede einzelne Sünderseele hat, zum Ausdruck bringt. Die Freude am Wiedergewinnen illustriert lebhaft die Wertschätzung; und der Grad der Freude soll eben als exorbitant erwiesen werden, indem man sie höher heisst, als es je die Freude über den ungefährdeten Besitz von zahlreichen Gerechten war.

Damit ist die Frage nach der Deutung dieser beiden Lc-Parabeln im Grunde schon erledigt. Wenigstens wenn wir die Pflicht nicht vergessen, die von Lc gewollte Deutung — und die liegt in seinem Texte von 7 und 10 vor — von der ursprünglich von Jesus beabsichtigten zu unterscheiden, bezw. die Möglichkeit eines Unterschiedes offen zu halten. Von einer Ausdeutung des Einzelnen, auch nur von Einfügung kleiner die Vergleichung von Bild und Sache befördernder Züge vermag ich bei Lc nichts wahrzunehmen. Schon IREN., HILAR., AMBROS., wie ORIG., METHOD., CYRILL erblicken natürlich in dem Heerden-

besitzer den Logos, in dem verlorenen Schaf die Menschheit resp. Adam und seine Nachkommen; die 99 zurückbleibenden sind die Engelheere, über deren Zahlenverhältnis gegenüber den Erdenbewohnern Lc 15 4 authentischen Bescheid giebt, die Menschwerdung des Logos ist der Aufbruch zum Suchen u. s. w. Eine Drachme ist die Menschheit, weil ihr das Ebenbild des Schöpfers aufgeprägt worden ist, im Staub und Schmutz des Erdenlebens ist dies Gepräge fast unkenntlich geworden, das Licht der Welt muss im Sohne uns aufgehen, um uns herzustellen u. s. w. Die Neueren lassen fast alle einen Teil dieser Deutungen fallen, bleiben aber meist unter ihrem Einfluss, so sehr, dass GODET z. B. ganz stolz darauf ist, die Nachbarn, die herbeigerufen werden 6 und 9, im Sinne Jesu als die Engel wiederzuerkennen und dann konsequent die Freunde als die Apostel! Ich lese weder 7 noch 10 davon, dass Jesus oder der Logos oder die Kirche sich nach Bekehrung eines Sünders die Engel und die Apostel zur Mitfreude herbeiruft, sondern nur, dass ebenso wie ein Mensch sich namenlos freut über die Auffindung eines schon halb verloren gegebenen Besitzes, so auch in Gottes Wohnstatt bei Bekehrung schon eines einzigen Sünders die grösste Freude herrscht. Was uns 4—6 von dem Hirten berichtet wird, wie 8f. über das Thun des Weibes, passt tadellos auf Menschen in ihrer Lage und reizt selbst zu einer Vergleichung mit den Hauptakten des Heilsprozesses nicht; höchstens das Herbeirufen von Freunden oder Freundinnen dünkt uns bei einem relativ geringfügigen Anlass unwahrscheinlich. Für das Temperament und die Sitte eines Orientalen ist dieser Zug schwerlich anstössig; ihn drängt es zu öffentlichen Demonstrationen; seine Freude wird ohne weiteres zum Freudenfest, wie es 15 23 ff. uns ja bestätigt. So ist für Lc als tert. comp. zwischen den beiden kleinen Geschichten aus dem Leben kleiner Leute und den Hauptwahrheiten der Religion nichts weiter erkennbar als: die Freude über e i n Verlorenes und Wiedergefundenes ist grösser als über viele nie verlorene Exemplare der gleichen Gattung. Und was das bei Lc hinter 1 2 bedeutet, liegt auf der Hand. Gegenüber dem Murren der „Gerechten" Israels über Jesu Sünderfreundlichkeit rechtfertigt er sein Thun als mit jedem Erfolge bei Gott die höchste Freude erweckend: arbeitet er daran, im Himmel Freude zu schaffen, wie können ihn die verklagen, die im besten Fall, da sie doch μετανοοῦντες nicht sind, alle zusammen Gott nicht so viel Freude bereiten wie ein durch Jesus für Gott gewonnener Sünder? Die Frage, ob Lc an die murrenden Pharisäer bei den zur Mitfreude aufgeforderten Nachbarn (STOCKM.) oder bei den Gerechten, die der Busse nicht bedürfen (GÖB.) denkt, ob er sie zu Jesu Heerde oder zu Jesu Mitarbeitern gerechnet

wissen möchte, sollte man gar nicht aufwerfen; dem Lc liegt gewiss weniger daran, die Gerechtigkeit der Pharisäer zu konstatieren als die Pflicht, über Errettung von Sündern fröhlich zu sein, ihnen einzuschärfen; dass die Freunde oder Freundinnen 6 und 9, statt sich mitzufreuen, murrend dabei gestanden hätten, oder dass συγχάρητέ μοι hiesse: Hört endlich auf zu murren, vermag ich aus dem Texte nicht herauszulesen.

Einen Unterschied zwischen den beiden Parabeln haben weniger die alten Väter, als die protestantischen Exegeten herausgetiftelt. Da wurde das trinitarische Schema auf die drei Stücke von Lc 15 angewendet, der Sohn 4—7, der h. Geist 8—10, der Vater 11—32. Noch PLUMM. möchte gern in dem Weibe ein Bild der Kirche sehen; dann lehrt 8—10, dass man auch innerhalb der Kirche verloren gehen kann, wie nach 4—7 durch völlige Entfernung vom Heiland. GODET fragt entrüstet, wie ein Ausleger wie GÖB. die Unterscheidung beider Gleichnisse in Abrede ziehen und behaupten könne, beide Schilderungen hätten ganz denselben Sinn. Auch STOCKM. hält das zweite Gleichnis unter solcher Voraussetzung für nicht nur durchaus überflüssig, sondern geradezu für einen rhetorischen Missgriff, da es an Wärme des Kolorits dem ersten bedeutend nachstehe. Nach Abweisung verfehlter Unterscheidungen sieht er aber selber ein, dass die Verdopplung wohl ihren Wert habe: sie verstärkt die Ueberzeugung von der Allgemeingültigkeit des hier zu illustrierenden Satzes. Und dabei wird es auch sein Bewenden haben. Denn was STOCKM. (ähnlich HLTZM.) als Steigerung in der zweiten Parabel wahrnimmt, dass bei dem Hirten Mitleid mit dem armen Schaf und sein eignes Interesse zusammenwirken, um nachher so hohe Freude zu erzielen, während das Weib blos um ihres Vorteils willen sucht, dass also, selbst wo blos das egoistische Interesse am Verlorenen ohne alle Barmherzigkeit als Triebfeder wirkt, schon die grössten Anstrengungen gemacht werden und das Wiederfinden der höchsten Freude wert erscheint, ist eingetragen: von dem Mitleid mit dem irrenden Schaf als Motiv für den Hirten berichtet Lc nichts; die Freude des Mannes wird genau wie die des Weibes 9 begründet: ich habe mein Verlorenes wiedergefunden, ohne einen Zusatz wie: mein armes Schäflein oder: nun wieder heil und gesund! Auch würde solch liebevolles Mitgefühl mit einem verirrten Schaf bei den Pharisäern kaum auf allgemeines Verständnis gestossen sein; Jesus rechnet in seinen Parabeln aber nur mit dem von jedermann Anerkannten.

Lc 15 4—7 und 8—10 stehen sonach einander völlig gleich, zwei Belege für eine Sache wie Lc 14 28—30 und 31f.; über ihre Reihenfolge aber wird sich Jesus nicht den Kopf zerbrochen haben; wer bei ihm rhetorisch feinere Steigerungen als bei Lc wünscht, mag annehmen,

dass er mit der Drachme begonnen habe, zum Schaf aufgestiegen sei, um beim Sohne zu enden.

Allein schon aus dem Lc-Text für sich allein entspringen Bedenken gegen die in 7 10 ausgesprochene und durch 1 f. und die Parabel vom verlorenen Sohn bestätigte Deutung dieser beiden Gleichnisreden. Die Freude des Wiederfindens ist doch nur ein Moment aus den 4—6 und 8 9 gegebenen Schilderungen; dem ersten Erzähler muss, wie zumal 8b deutlich wird, der Eifer des Suchens mindestens so wichtig gewesen sein; auch 4 liegt die gleiche Absicht vor, denn der Mann lässt die 99 in der Trift zurück, weil seine Seele von dem einen Interesse, das Verlorene wiederzugewinnen, ganz ausgefüllt wird, und er seine volle Kraft dieser Aufgabe widmen muss. Es trifft sich günstig, dass Mt 18 12—14 uns die erste Parabel in einer von Lc offenbar unabhängigen Gestalt aufbewahrt hat. Nach Göb. zwar sind die Parabel des Lc vom verlorenen und die des Mt vom verirrten Schaf „zwei lehrinhaltlich ganz verschiedene Gleichnisse“, wenn man nur jeder Perikope in ihrem Zusammenhang ihr Recht werden lässt; das entgegengesetzte Urteil hat die leichtfertige Kritik auf einen blossen Gleichklang hin „ohne die durchaus notwendige, selbständige exegetische Vorarbeit“ gefällt. Angesichts von Mt 18 10a hätte Göb. trotz seiner genügend anerkannten Gelehrsamkeit und hohen Selbständigkeit doch milder sprechen sollen: Orig. z. B., Calvin und van K., deren „exegetische Vorarbeit“ sich neben der manches kirchlichen Professors sehen lassen kann, haben gar nicht daran gedacht, die Mt- und die Lc-Parabel vom Schaf zu unterscheiden; und in der That wird denn auch nur jemand, dem exegetisch und kritiklos arbeiten „lehrinhaltlich“ gleiche Begriffe sind, die Identität von Mt 18 12 ff. mit Lc 15 4—7 bezweifeln. Bei der Art von Ueberlieferung, wie sie unsre Evangelien für die Jesusworte bieten, kann man nur aus Mangel an selbständiger Vorarbeit durch einen zufällig vom Evangelisten geschaffenen Zusammenhang den aus guten Quellen übernommenen Text vergewaltigen lassen. Mt hat also auf seine Verantwortung die Parabel vom verlorenen Schaf in eine Jüngerrede wie Lc in eine antipharisäische eingeschoben; zur Einleitung dient der Ruf 10. Sehet zu, dass Ihr nicht einen von diesen Kleinen geringachtet; denn ich sage Euch, dass ihre Engel im Himmel allzeit das Angesicht meines himmlischen Vaters schauen. Zu ὁρᾶτε μὴ vgl. 8 4. ἑνὸς τῶν μικρῶν τούτων, maskulinisch nach 6 zu verstehen. Die für die damalige Angelologie interessante Begründung, wonach die Engel dieser Kleinen der höchsten Ehre, im Himmel ununterbrochen Gott zu schauen (5 8), gewürdigt werden, wird allerdings von Hause aus auf Kinder berechnet sein, deren Schutzengel den Rang schon jetzt ein-

nehmen, den ihre Schützlinge (vgl. 3 f.) dereinst im Himmelreich, wo sie die Grössten sind, einnehmen werden. Aber daraus, dass 10 ursprünglich sich auf Kinder bezog, folgt nicht, dass Mt das Wort noch so verstanden haben müsste, geschweige dass er dann auch die angeknüpfte Parabel 12—14 auf Kinder bezogen wissen will (B. WEISS). Die an Jesum glaubenden Kleinen sind schwache Mitglieder der Gemeinde, etwa was Paulus νήπιοι, ἀσθενοῦντες τῇ πίστει, ἀδύνατοι nennt, Personen, die der Verführung durch Aergernis (vgl. Rm 14 20 f.) besonders ausgesetzt sind. Normen für die Behandlung sündigender Brüder giebt der ganze Rest der Rede 18 15—35, selbst 18—20 nicht ausgenommen, 6—9 empfehlen Präventivmassregeln gegen die Sündigen; aber schon in 1—5 will Mt nicht von „Kindern" im eigentlichen Sinn handeln. Die Veranlassung zur Rede, die Frage der Jünger τίς ἄρα μείζων ἐστὶν ἐν τῇ βασ. τ. οὐρ. ist zugleich das Thema, das Mt im ganzen Kapitel nicht aus den Augen verliert, so gezwungen uns einige Stücke der Rede auch hier eingeordnet erscheinen mögen. Nicht den Kindern, sondern Jüngern, die wie Kinder geworden sind, verheisst er 2 f. das Himmelreich; 4 fasst das zusammen in der These: die Grössten im Himmelreich sind die durch Selbsterniedrigung Kleine Gewordenen; und wenn 5 allerdings einfach die Aufnahme eines Kindes als religiöse That hoch preist, so steht doch bei ἓν παιδίον nicht zufällig noch τοιοῦτο (statt τοῦτο 4) = ein Exemplar von dieser Art von Kindern, gemeint wie ἕνα τῶν μικρῶν τούτων 6, auch nur einen einzigen von denen, die bei den „Geltenden" so leicht der Geringschätzung verfallen; das ὃς ἐὰν δέξηται ἓν παιδίον τοιοῦτο 5 ist, wenn uns auch 10 40—42 näher an den ursprünglichen Sinn heranführt, hier die Mt-Parallele zu dem οὗτος ἁμαρτωλοὺς προςδέχεται in Lc 15 2. 10 warnt nochmals dringend vor Gleichgültigkeit gegen diese Schwachen, unter Hinweis auf ihre hohe Wertung im Himmel: warum soll nun Mt nicht auch für μικροί in seinem Sinn hohe Schutzengel vor Gottes Thron angenommen haben, ein Gegenstück zu dem παράκλητος πρὸς τὸν πατέρα, auf den I Joh 2 1 für den Fall, dass jemand von seinen Adressaten sündigt, tröstend verweist? Die Glaubensschwachen, der Hülfe und Führung Bedürftigen, besonders hohen Engeln anvertraut, während die μείζονες auf sich selber stehen mögen: ist das ein für Mt so abenteuerlicher Gedanke? Da auch für die Schutzengel der Kinder das „allzeit Gottes Angesicht schauen" (Mt 18 10) ein eigentümlicher Gedanke ist — Apoc. Henoch 14 21 z. B. ist damit kaum zu reimen —, so haben wir kein Recht, zumal die angelologischen Ideen der ersten christlichen Generationen sehr flüssig gewesen sein dürften, nach einer uns bequemen Deutung von 10ᵇ den durch den Zusammenhang klaren Sinn von Mt 18 10ᵃ zu verstören.

Auf 10 folgt in t. rec. ἦλθε γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου σῶσαι τὸ ἀπολωλός. Alle neueren Ausgaben (auch B. Weiss) streichen ihn als Interpolation aus Lc 19 10, wobei man sich durch die Beobachtung nicht stören lässt, dass Lc 19 10 ζητῆσαι καὶ σῶσαι steht, hier blos σῶσαι, während doch ein Glossator zur Ueberleitung zwischen 10 und 12 ff. das ζητῆσαι am allerbesten gebrauchen konnte. Ich möchte den von fast allen Lateinern, auch Hilar., von Syr^{cur}, von D, Δ und andern Griechen bezeugten Vers nicht so schlankweg verwerfen. Die ägyptischen Emendatoren können ihn als neben 10^{b} überflüssig gestrichen haben; wäre er aus Lc 19 10 eingedrungen, so sollte man fast an einen Scherz glauben: weil der Zachäus, den Jesus da als Typus des Verlorenen im Auge hat, μικρὸς ἦν 19 3, erschien er mit εἷς τῶν μικρῶν τούτων Mt 18 10 gemeint? Dann steckt in dem Scherz eine tiefere Weisheit; in der That sehen wir an Zachäus, wie jemand zu den Verlorenen und zu den an Jesus glaubenden Kleinen zugleich gehören kann, und die Pflicht jedes Jüngers, solche Kleinen gebührend zu schätzen, wird durch das Wort 11 wohl noch ergreifender als durch 10^{b} begründet. Gäbe es von Mt eine syrische und eine römische Ausgabe, so würde ich vorschlagen, für die eine hinter dem gemeinsamen Vers 10^{a} als Fortsetzung 11, für die andre 10^{b} zu wählen: dass sie ursprünglich bei Mt nebeneinander gestanden haben, scheint mir keineswegs unmöglich; 10^{b} besagte in den Formen religiöser Vorstellung, dass jenen Kleinen der Platz im obersten Himmel (beachte das zweimalige ἐν οὐρανοῖς!) allzeit offen gehalten wird; 11 fügte dem, halb bestätigend, halb aber auch begründend (darum γάρ!), die Erklärung bei, dass der Messias, das Haupt der Himmelsheere, dazu sogar auf die Erde herabgekommen ist, um die Verlorenen durch die Errettung zu diesem ihrem Platz hinaufzuführen. Die Ueberleitung zu der Parabel 12—14 wird durch 11 sicher besser als durch 10^{b} bewirkt.

Mit τί ὑμῖν δοκεῖ fordert nunmehr 12 Jesus das Urteil der Hörer heraus, ganz wie 17 25 21 28, ähnlich doch auch Lc 7 42 10 36 (vgl. Clem. Hom. XV 6 als Einleitung zu dem Gleichnis von den zwei Königen, und gegen Ende desselben wieder, οὐ δοκεῖ σοι); bei Mt fällt dann der Erzählungscharakter ganz fort: Wenn irgend ein Mensch hundert Schafe hat, und es verirrt sich eins von ihnen, lässt er da nicht die 99 auf den Bergen und geht hin und sucht das verirrte? Die Antwort soll sein: Selbstverständlich! Und so kann Jesus 13, ohne Frageform, etwas ebenso Einwandfreies behaupten: Wenn er es findet, so freut er sich über dies mehr, als über die 99 nicht verirrten! Der τις ἄνθρωπος, ἑκατὸν πρόβατα, ἓν ἐξ αὐτῶν (nur die Stellung von ἓν ist verändert) οὐ .. τὰ ἐνενήκοντα ἐννέα, πορευ... kennen wir aus Lc 15 4, das Uebrige sind

mehr oder weniger unerhebliche „Uebersetzungsvarianten“: τίς ἐξ ὑμῶν war durch τί ὑμῖν δοκεῖ vorausgenommen, γίνεσθαί τινι ist = ἔχειν, vgl. Lc 15 11 ἄνθρ. τις εἶχεν δύο υἱούς neben 7 41 δύο χρεοφ. ἦσαν δανειστῇ τινί (s. S. 322); „wenn zuteil geworden sind“ ist eine allzu wörtliche Uebersetzung für den Aorist γένηται, der nach Exod 13 12 Lev 25 44 f. zu beurteilen und hier wohl statt ᾖ gewählt worden ist, um das Einmalige des Falls zu markieren, konform dem folgenden Verbum. πλανηθῇ für ἀπολέσας bei Lc soll schwerlich die Schuld des Schafes stärker betonen; wie enge beides zusammenhängt, zeigt ψ 118 176: ἐπλανήθην ὡς πρόβατον ἀπολωλός; ἀφιέναι und καταλείπειν sind ganz gleichwertig. Wahrscheinlich hat Mt geschrieben οὐχὶ ἀφήσει .. καὶ πορευθεὶς ζητεῖ; weil man an der Inkongruenz des Futurs neben dem Präsens Anstoss nahm und eleganter periodisieren wollte, wird man das von Tisch., Blass bevorzugte ἀφεὶς ... πορευθεὶς dafür eingesetzt haben. ἐπὶ τὰ ὄρη will Chrys. — gewiss unter dem Einfluss des Lc, bei dem die Schafe in der Wüste bleiben —, zu πορευθείς ziehen: selbst Berge und Schluchten durchwandert der treue Mann. Diese Verbindung findet B. Weiss „offenbar leichter“; bei dem tonlos einem Hauptverbum wie hier ζητεῖ vorgeschobenen πορευθείς (ähnlich wie ἐλθών, ἀναστάς u. dgl.; die Uebersetzung von B. Weiss: „sucht er nicht, hingegangen, das verirrte“ ist affektiert) wäre eine solche Näherbestimmung aber höchst auffallend. ἐπὶ τὰ ὄρη gehört so sicher zu ἀφήσει wie bei Lc ἐν τῇ ἐρήμῳ zu καταλείπει; es bedeutet nicht „über die Berge hin“, = so dass sie sich über die Berge hin zerstreuen, sondern einfach auf den Bergen (glatter freilich Method. ἐπὶ τοῖς ὄρεσιν), d. h. da, wo sie schon bisher weideten. Dann sucht er; τὸ πλανώμενον wird im stillen Gegensatz zu den 99 μὴ πεπλανημένα dies Objekt seiner Bemühungen wie Ez 34 4 benannt. 13 καὶ ἐὰν γένηται εὑρεῖν αὐτὸ malt lebhafter die Ungewissheit solch glücklichen Ausgangs als das kurze εὑρών bei Lc. Bei ἐὰν γένηται wird nicht „aus 12 ein kaum entbehrliches αὐτῷ hinzuzudenken“ sein (B. Weiss), sondern γίνεσθαι steht hebraisierend (vgl. Num 24 22 אם־יהיה לבער) = wenn es sich getroffen haben wird (Hltzm.), wie sonst συμβαίνει, wobei im Infinitiv-Satze z. B. auch Method. Symp. III 6 das Subjekt weglässt. Das Ende führt eine feierliche Beteuerung wie 24 47 ein: dann freut er sich darüber, d. h. über dies „πλανώμενον“ mehr als über die nicht in die Irre geratenen (Perf. μὴ πεπλανημένοις = niemals verirrten) 99 Schafe. Die Anwendung bietet 14. Ebenso (οὕτως = 12 45) besteht nicht der Wille vor Eurem himmlischen Vater (nach 10b), dass eins dieser Kleinen verloren gehe. οὐκ ἔστιν θέλημα = אין חפץ Eccl 5 3 12 1 Mal 1 10, ähnlich εὐδοκία 11 26, ἔμπροσθεν statt des einfachen Genetivs nicht übel von Mald. erklärt als hebraismus ex regum edictis sumptus, quae ab eorum conspectu, ut

firma habeantur, dicuntur prodiisse. Den Inhalt dieses Nichtwollens bringt ein ἵνα-Satz — sonst ist Inf. oder τοῦ c. Inf. das gewöhnliche, z. B. Sir 32 (35) 5 —; dass verloren gehe ἓν τῶν μικρῶν τούτων, absichtsvoll auf 10ᵃ zurücklenkend; das Neutr. ἕν (vielfach in εἷς emendiert), nicht, weil Mt an eins der Kinder denkt (B. Weiss), womit er auch seinen Lesern zu viel zumuten würde, sondern weil die Vorstellung der Schafe nachklingt (Meyer), sogar die beherrschende ist. Unter ἀπολέσθαι 14 kann nur verstanden sein: der Verirrung überlassen bleiben; darum wird πλανᾶσθαι, auf das wir nach dem dreimaligen Gebrauch in 12f. rechneten, vermieden; Mt denkt an die ἀπώλεια, das Verderben κατ' ἐξοχήν. Die Litotes ins Positive umgesetzt heisst 14: Ebenso ist es Gottes zweifelloser Wille, dass allen Menschen geholfen werde, genauer: dass auch nicht ein Schaf von diesen kleinen zu Grunde gehe.

Hat nun Mt einen ursprünglicheren Text dieser Parabel als Lc erhalten? B. Weiss ist geneigt, die Frage zu bejahen; mit kühner Hand rekonstruiert er sogar aus Mt und Lc den echten Text der imaginären „Quelle". Man wird wohl in Bezug auf die meisten Differenzen eine Entscheidung sich versagen müssen; ob Jesus die Schafe ἐν τῇ ἐρήμῳ oder ἐπὶ τὰ ὄρη weidend, ob er eins irrend oder aus der Heerde verloren sich vorstellte, ist auch von geringer Bedeutung. Das ζητεῖ des Mt macht allerdings den Eindruck der Echtheit, ebenso sein πλανᾶσθαι; Lc kann durch die Parallelen 8—10 11 ff. zum fortwährenden Gebrauch des ἀπολλύναι veranlasst worden sein; „bis er es finde" fehlt bei Mt; doch kürzt dieser ja gern ab. „Er nimmt es auf die Schultern" mag als Ornament Lc hinzugefügt haben; in dem χαίρων des Lc liegt ein kleiner Rest des ursprünglichen χαίρει . . . μᾶλλον ἤ (Mt 13) vor, was Lc sich für 7 vorbehalten wollte. Dass Lc 6 die Heranrufung von Freunden und Nachbarn „jedenfalls" nur Antizipation von 9 ist, leuchtet mir nicht ein, Mt kann diesen Zug fortgelassen haben, weil er ihm unzart deuchte. Nämlich nach ἀμὴν λέγω ὑμῖν wird Mt kaum noch die Stimmung irgend eines gewöhnlichen Hirten zu beschreiben glauben: es ist Christus, der sich bei Mt 13 freut, über das gefundene Schaf mehr als über die 99 nie verirrten, unter dem Schaf denkt Mt hier bereits eines dieser Kleinen, und die μὴ πεπλανημένα mag er sich entsprechend ausgedeutet haben. Diese Art, während der Erzählung eines Gleichnisses halb unbewusst aus dem eigentlichen Verständnis ins allegorisierende herüberzugleiten, ist uns bei Mt längst bekannt. Eine Gleichsetzung von πρόβατα und μικροί, wie sie 13 14 vorliegt, falls nicht Mt nur das „eine" als μικρόν, die 99 als „Grosse" betrachtet hat, verliert alles Auffallende, wenn wir an den

Vorgang des Propheten Zach 13 7 uns erinnern. Dem Schreiber von 14 sind die Schafe nicht der gesamte Besitz des „Mannes", von dem er redet, da ein grösserer Gutsherr nie blos in Kleinvieh seinen Reichtum anlegt; aber so hoch schätzt er auch diese μικροί, dass er nicht auf einen einzigen von ihnen zu verzichten bereit ist. B. Weiss findet in diesem Verse (14) die Deutung der Quelle sicher richtig erhalten; indess, dass es die von Jesus gegebene oder beabsichtigte Deutung ist, wäre auch damit doch nicht garantiert. Ich dächte, das Wort Mt 14 hat einen zu allgemeinen Klang, es verwertet die eigentlichen Hauptzüge der parabolischen Erzählung gar nicht oder doch weniger noch als Lc 7; mag es ein echtes Jesuswort sein, an diese Stelle wird es wohl erst Mt oder seine Vorlage gerückt haben, und zwar weil die Parabel vom Schaf ihm ohne Deutung zugekommen war. Dann erklärt sich vortrefflich, warum Lc und Mt bei starker Uebereinstimmung im Text in der Deutung so völlig von einander abweichen. Müssen wir demnach die eigentliche Tendenz dieser Parabel unabhängig von Lc 7 und Mt 14, nur unter der Voraussetzung, dass Lc 8f. neben 4—6 gesprochen worden ist, bestimmen — so ist es die: Gottes Liebe zu jedem einzelnen Sünder zu illustrieren, wie sie in der unermüdlichen Sorgfalt auch seines Suchens und in seiner grenzenlosen Freude beim Finden zum Ausdruck kommt. Hltzm.'s Definition „Das Interesse Gottes an der einzelnen Seele, die das Christentum bezeichnende Beziehung der Religion auf das Individuum" unterschätzt doch wohl die Bedeutung des πλανώμενον und ἀπολωλός für die Parabel. Das Objekt der liebevollen Wertschätzung Gottes ist nicht der Eine als Mensch, sondern als Verlorener, dem Verderben Verfallener, in den Augen der Andern infolge davon Geringgeachteter. Gott hört nicht auf lieb zu haben, wo die Menschen ein wegwerfendes τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί oder εἷς τῶν μικρῶν über solche Schwachen ausrufen; er fängt da erst recht an seine Liebe zu entfalten; das μᾶλλον ἤ trifft faktisch zu, insofern er an einem Sünder viel mehr von seiner Gnade aufwendet, als an 99 Gerechten. Bei welcher Gelegenheit Jesus diesen Grundgedanken seiner Religion in den Parabeln vom verlorenen Schaf und Groschen zu sinnigem Ausdruck gebracht hat, wissen wir nicht; er konnte ihn ebenso verzweifelten Sündern tröstend zurufen wie murrenden Pharisäern zur Rechtfertigung seiner eignen Sünderliebe streitend entgegenhalten wie auch ehrgeizigen Jüngern, die in Gefahr waren ihren Wert gegenüber dem der „Kleinen" ungebührlich emporzuschrauben, erziehend einprägen. Mt hat den dritten, Lc den zweiten Fall als wirklich genommen, und in der That scheint diesen beiden Parabeln eine gewissermassen polemische Spitze eigen zu sein; zur Ermutigung

reuiger Sünder (PLUMM.) hat sie Jesus wohl nicht in erster Linie gesprochen. Das τί ὑμῖν δοκεῖ Mt 12, das τίς . . . ἐξ ὑμῶν Lc 4 führen gleicherweise auf Adressaten, deren hochmütige Vorurteile auf neutralem Boden als unhaltbar erwiesen werden sollen. Wenn wir noch wagen zwischen Mt und Lc weiter zu entscheiden, möchte ich auf Lc's Seite treten. Weil man die Angeredeten, die doch implicite als δίκαιοι von Jesus anerkannt werden, als μὴ πεπλανημένα auch bei Mt, eben wegen so hoher Eigenschaften nicht meinte zu den Erzfeinden des Meisters rechnen zu dürfen, ist die Mt-Version entstanden, wonach ein Streit innerhalb des Jüngerkreises um das τίς μείζων auch dieses Wort Jesu veranlasst hätte. Der antijüdische Charakter der Rede ist aber bei Mt fast noch deutlicher als bei Lc verblieben. Wenn Mt 11 echt ist, wird das niemand bestreiten; denn seinen Jüngern brauchte Jesus den Zweck seines Kommens nicht erst klar zu machen. Aber 10ᵇ τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς (vgl. 35) nach dem λέγω ὑμῖν passt auch wenig in eine Jüngerrede; vielleicht hat ja (nach B) selbst in 14 ursprünglich τοῦ πατρός μου statt ὑμῶν gestanden, sonst hat 14 Mt die Zusammengehörigkeit des Redners mit den Angeredeten, die er für Jünger hielt, im Ton herausheben wollen. 10 (im ganzen, vor 12—14) passt am besten in eine Schutzrede, die Jesus für die ihm anhängenden Mühseligen und Beladenen, für die zu ihm strömenden hirtenlosen Schafe, für die seinen Offenbarungen lauschenden Unmündigen (Mt 11 25 28 9 36), aus deren Reihen seine Jünger ja auch hervorgegangen waren, gegenüber den vermeintlichen Hirten, Weisen und Grossen in Israel hielt. Dann hätte Lc die Grundstimmung Jesu doch 1f. richtig heraus empfunden, ohne dass Mt besondere Anklage verdiente: da die Pharisäer unter den Jüngern nicht aussterben und sie in dem Jüngergewande am gefährlichsten sind, war die Parabel auch vor diesem Kreise wohl angebracht.

Was die Absicht Jesu bei den beiden Perikopen betrifft, so mag zum Schluss nur noch betont werden, dass er noch weniger als die Evangelisten bei dem Mann, den Schafen, den Bergen, der Wüste, den Schultern, dem Hause, dem Weibe, der Drachme, dem Lichtanzünden, dem Auskehren, den Freundinnen und Nachbarinnen an etwas andres dachte als was die Worte sonst bedeuten: die Hörer sollten sich eben ganz in die Situation solch eines Menschen, solch einer Frau versetzen, sollten zugeben, dass auch sie selbst so eifrig suchen, so laut beim Wiederfinden jubeln würden, um dann zuzugeben, dass Gott es nicht anders machen kann, dass auch in seinem Reich an dem Verlorenen eine Liebe geübt wird, die fast glauben machen könnte, er habe an den Nichtverlorenen gar keine Freude. Der Gegen-

satz der Zahlen 1 zu 99, 1 zu 9 ist nebensächlich, wie 10 und 100 als runde Zahlen vgl. Joseph. B. jud. II (VIII 9) 145f. ohne den Nebensinn der Vollkommenheit gewählt worden sind; die Thorheit, darnach Tabellen über das Verhältnis von Gerechten und Sündern konstruieren zu wollen, ist zwar noch nicht überwunden, obwohl man an der kleinen Zahl der Sünder billig Anstoss nehmen sollte. Jesus hat über die Menge der Gerechten nicht so optimistisch gedacht wie es nach Lc 15 7 scheinen könnte; aber er hat nie über Fragen der Statistik Vorträge gehalten, sondern dem Gewissen seiner Zuhörer hier durch das ἕν und μίαν den Schluss a minori ad majus abzwingen wollen. Wenn schon an einem Sünder sich ein reicheres Mass göttlicher Liebe offenbart als an einer grossen Zahl von Gerechten, wie viel mehr dann erst an den Scharen von Hülflosen, die (Mt 9 37f.) jetzt auf Erden umherirren? Hinweise auf Gottes Mitleid mit dem Verlorenen, Gottes eignen Vorteil bei seinem Suchen, Aufforderungen zur Mitarbeit, wenigstens zur Mitfreude an Pharisäer oder Jünger hat Jesus mit diesen Parabeln nicht beabsichtigt; er war gross genug, sich mit einem Erfolg zu begnügen: wenn man nur Gottes Hingebung an jeden einzelnen Sünder begriff, von der allgemein anerkannten Voraussetzung aus, dass auch dieser Sünder zu Gottes Eigentum gehört hatte. Dann war die gehässige Kritik an seinem, Jesu, Verkehr mit Sündern prinzipiell ins Unrecht gesetzt; was der zweifelhafte Vers Mt 18 11 besagt, zieht nur aus dem durch die Parabeln Erwiesenen die Konsequenz für Jesu eignes Verhalten: wenn Gott es so gut mit den Sündern meint, so kann des Menschensohns, kann Jesu Aufgabe keine andre sein als: σῶσαι τὸ ἀπολωλός.

35. Der verlorene Sohn. Lc 15 11–32.

Durch εἶπεν δέ hebt Lc eine dritte Parabel, deren Hauptperson ein Verlorener ist, von den beiden eben behandelten ein wenig ab, die vom verlorenen Sohn. Die Folgerungen, die man aus diesem εἶπεν δέ zum Teil halb verschleiert (wie v. Hofm. und Nsg.) bezüglich der Zeitfolge gezogen hat, sind hinfällig. Gewiss „muss“ das Gleichnis 11—32 nicht bei derselben Gelegenheit wie 4—10 gesprochen sein, aber Lc will die drei Stücke als Bestandteile einer Rede, die durch 1f. veranlasst worden war, und hinter der er 16 1 zu etwas Neuem übergeht, aufgefasst wissen; mit einem εἶπεν δέ und ähnlichen Formeln markiert er nur einen Absatz innerhalb einer Rede wie 4 24 vgl. 5 36 21 29. Die Trilogie ist in ihrem schönen Ebenmass sicher nicht blos ein Scheinwesen; die Frage, ob Lc sie erst hergestellt oder schon in einer Quelle vorgefunden hat, ändert an der offenbaren Thatsache nichts, dass er die drei Parabeln

als die eine Antwort Jesu auf das Murren der Pharisäer ansah, und — darin hat B. WEISS Recht — die Parabel 11—32 enthält, wenn auch nicht direkt, doch die deutlichste Antikritik, die Jesus an ihnen üben konnte. Bezeichnend für die Geistesrichtung moderner „Kirchlichkeit“ ist, dass diese Erzählung, die der Evangelist offenbar mit der grössten Liebe erzählt — es ist von allen Parabeln im N. T. die umfangreichste — bisher zwar fast allgemein als die Perle unter den Gleichnissen, als das „evangelium in evangelio“ gefeiert worden ist, dass aber z. B. NSG. gegenüber „solcher Ueberschätzung“ mit Stolz vermerkt, wie LUTHER das Gleichnis fast völlig übergangen und es nirgends besonders ausgelegt habe. Für die Lieblingsdogmen der „Biblizisten“ von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein, von dem Sühnetod des Gottmenschen, von der Gewalt des Amts ist die Parabel leider absolut nicht zu fruktifizieren, und so protestiert man denn hier lebhaft gegen alle dogmatische Ausnutzung, um desto gründlicher die Ausnutzung im Interesse der mitgebrachten Vorurteile zu betreiben.

ἄνθρωπός τις εἶχεν δύο υἱούς. εἶχεν wie 4 8 ἔχων und ἔχουσα, ähnlich Mt 21 28: ἄνθρωπος εἶχεν τέκνα δύο vgl. Artemid. V 42 τις τρεῖς ἔχων υἱούς. ἄνθρωπός τις wie 10 30 14 16; 13 6 blos τις, 12 16 ἀνθρ. τις πλούσιος, 19 12 ἄνθρ. τις εὐγενής. Die Vergleichung mit τίς ἄνθρ. ἐξ ὑμῶν 4 (τίς γυνή 8) liegt nahe. Nach GODET giebt Jesus 11 die Frageform auf, weil er sich hier nicht mehr an das natürliche Urteil wendet. Es sei „eine wirkliche Erzählung, eine unmittelbare Offenbarung der Gedanken Gottes bezüglich des sündigen Menschen. Der Vater und die zwei Söhne stellen die ganze theokratische Familie vor“. Gescheiter als diesen Menschen für Abraham (so NSG.) oder für Christus (THIERSCH) zu erklären, ist es freilich noch, mit fast allen Alten ihn auf Gott zu deuten; das allein Richtige aber, ihn gar nicht zu deuten, sondern eben wie den ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν von einem gewöhnlichen Manne zu verstehen, dessen Bild man sich ja aus dem Folgenden durch VAN K. als das eines leidlich wohlhabenden, patriarchalisch lebenden, über Land, Vieh, Knechte und Tagelöhner verfügenden, um seine Söhne liebevoll besorgten Bürgers ausmalen lassen kann. An das natürliche Urteil wendet sich die Geschichte 11—32 gerade so wie 4ff., 8ff., die Frageform wird nur verlassen, weil sie als Einleitung einer so lang ausgesponnenen Erzählung geschmacklos wäre. Auf „die ganze theokratische Familie“ verzichten wir, schon weil das εἶχεν (warum dann nicht ἔχει?) sie ausschliesst; sie hat auch aus mehr als diesen drei Gliedern bestanden. Uralt ist freilich die Deutung der zwei Söhne; TERT. de pudic. 8f. bekämpft schon eine Exegese, die in dem älteren Sohne das Judenvolk, in dem jüngeren die Christenschaft sah, er will, wie Viele nach ihm an Juden und Heiden

gedacht wissen; Cyrill bekämpft nicht blos diese Auslegung Tert.'s sondern auch eine, wonach man die Söhne unter Engel und Menschen verteilte; unter Tübingischen Einflüssen ist die Deutung auf werkgerechte Judenchristen und das Heidenchristentum neben der ganz alten auf Juden und Heiden (B. Weiss nennt sie „modern") beliebt geworden. Chrys. und nach ihm die Mehrzahl der Griechen begnügt sich das τάγμα der δίκαιοι und der ἐκ μετανοίας δικαιούμενοι resp. den Stand der Gerechten und den der Sünder in diesem Sohne personifiziert zu finden, welche bisweilen, und in taktvollerer Form als bei vielen Modernen, dann noch mit den Pharisäern und den Zöllnern gleichgesetzt werden. Aber bei keiner der vorgeschlagenen Deutungen passen alle in der Parabel vorkommenden Züge; auch in seiner ersten Periode hätte Jesus nicht ohne Unwahrhaftigkeit das Wort 31 an die Pharisäer richten können, und Lc oder seine Quelle wird es schwerlich als göttliches Urteil über die Gesetzesstrengen in Israel annehmen; keine Einheit in der Religionsgeschichte hat je aus zwei Hälften bestanden, von denen die eine mit 31 die andre mit 13 zutreffend charakterisiert werden konnte. Wir müssen von vornherein gegen jede Umdeutung der Worte von 11 protestieren, um die Auslegung der weiteren Parabel vor schweren Irrtümern zu behüten; die Zweizahl der Söhne wird bei der Anwendung ganz ausser Betracht bleiben, nicht nur weil δύο neben ἑκατόν 4 und δέκα 8 doch unmöglich von Gewicht sein kann, sondern weil diese Zahl offenbar im Interesse der Wahrscheinlichkeit des in 11—32 Erzählten gewählt worden ist; bei vielen Söhnen wären dem einzelnen kaum noch Reichtümer mit der Versuchung sie zu vergeuden zugefallen, auch würde die ungemeine Freude des Vaters uns nicht so plausibel sein, wenn er trotz des verlorenen Sohnes immer noch einen Kreis von lieben Kindern um sich gehabt hätte. Man stelle sich blos vor, wie es klänge, wenn in 25 neun ältere Brüder vom Felde zurückkehrten und zornig würden, oder wenn umgekehrt etwa neun mit ihrem Erbe davongingen, um nach schwerer Demütigung als reuige Schar zurückzukehren, oder gar, wenn von mehreren verlorenen einer wenigstens um Vergebung bäte und von vielen treu gebliebenen nur einer das Murren erhöbe, während die Andern es von vornherein mit dem Vater hielten! Diese Geschichte verträgt in ihrer Anlage eben nur drei handelnde Personen, deshalb werden dem Vater zwei Söhne zugesprochen; und unter diesen beiden ist auch wieder der eine, jüngere, durchaus die Hauptperson; mit Recht hat man darum die Parabel immer als die vom verlorenen Sohn oder vom filius prodigus, nicht „von den zwei Söhnen" überschrieben. Nicht erst van K. hat ausgeführt, wie der ältere Sohn zunächst nur nebenher erwähnt werde, nachher blos auftrete, um durch sein Verhalten zu dem

gesunkenen Bruder die Fülle der Liebe im Verhalten des Vaters zu illustrieren; schon Tert. de pudic. 9, so grobe Allegorese er sonst treibt, hat etwas ähnliches gefühlt: ad hoc solum maioris fratris accommodatus est livor, non quia innocentes et deo obsequentes Judaei, sed quia invidentes nationibus salutem, plane quos semper apud patrem esse oportuerat. Tert. hat gewiss Unrecht, wenn er die 29 von dem älteren Sohn behaupteten Thatsachen für anmassliche Lüge, das Lob des Vaters 31 für ironisch hält; aber richtig ist, dass es ir 1—32 sich nirgends um eine zu religiöser oder dogmatischer Benutzung bestimmte Charakterisierung des Erstgeborenen handelt; sein Bild wird lediglich als Folie weniger für das seines Bruders, als für das des Vaters gezeichnet, und erhält nur die hierzu dienlichen Farben. Traurig genug, dass man heute noch nicht so weit ist wie Tert. schon war, vielmehr einen vollständigen Grundriss der Heilsgeschichte in unsrer Parabel sucht und mit so nebensächlichen Dingen wie δύο in 11 eine sogar gefährliche Agitation treibt, indem man dem Leser den naiven Rat erteilt, es entweder wie der eine oder wie der andre Sohn zu machen, also entweder legal und missgünstig oder leichtsinnig und zügellos sich zu gebahren. Die schwersten Missgriffe der wissenschaftlichen wie der praktischen Auslegung von Lc 15 11—32 werden vermieden, wenn wir mit van K. von Anfang an fest daran halten, dass uns hier in den Söhnen nicht Ideale der Frommen gezeichnet werden, auch in dem verlorenen Sohne nicht der Mensch, wie Gott ihn um jeden Preis haben will, sodass man also in dem Stil dieses „Verlorenen“ gesündigt haben müsste, um durch Bekehrung sich der Gnade zu vergewissern: lehrt etwa die Parabel, wie sich Söhne gegenüber ihrem Vater verhalten sollen, wünscht ein Vater unter zwei Söhnen einen verlorenen zu haben? Nein, wenn er einen verliert, handelt er in der 11 ff. geschilderten Weise; auch die religiöse Trostwahrheit, die die Parabel enthält, gilt blos, wenn jemand zu Gott in ein so trauriges Verhältnis gekommen ist wie hier der Sohn durch seine Lüste zu Vater und Heimat.

12 beginnt die Handlung mit der Bitte, die der jüngere Sohn an den Vater richtet, ihm sein Erbteil auszuhändigen. καὶ εἶπεν ὁ νεώτερος αὐτῶν τῷ πατρί (nach Ital., Syr^{cur}, Blass καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ νεώτερος, schwerlich ursprünglich; das τῷ πατρί vor πάτερ erschien hart, setzte man aber dafür αὐτῷ, so war αὐτῶν nicht mehr zu halten): ὁ νεώτερος im Gegensatz zu ὁ πρεσβύτερος (25) wie Philo de sacrif. Abel. (9) 42, Joseph. Ant. XII (IV 11) 235. Man beachte, wie die Hauptsätze bis 20 hin fast alle durch καί verbunden sind (ὁ δὲ διεῖλεν 12^{c} W.-H. ist offenbare Emendation für καὶ διεῖλεν); dieser hebräische Erzählungsstil wird nicht erst von Lc herrühren; aber das starke Vorwiegen des δέ in der

zweiten Hälfte ist auch kein Grund, das Stück 25—32 als Zusatz des Lc abzutrennen, denn schon mit 20b tritt δέ mehr an die Stelle von καί, das doch auch 25 26 noch wie 24b auf dem Platz erscheint. Die direkten Reden sind natürlich in dieser so liebevoll ausgeführten Parabel noch zahlreicher als sonst. „Vater", sagt der Sohn, „gieb mir den gehörigen Teil des Vermögens". ἡ οὐσία wie ἡ ὕπαρξις (auf Grund von τὰ ὄντα oder τὰ ὑπάρχοντα τινός resp. τινί vgl. 12 15 33 44 14 33 s. S. 149) häufig bei Joseph., Philo, Lucian = Vermögen, auch im Plural αἱ οὐσίαι (z. B. Joseph. Ant. XII (IV 4) 176; im N. T. kehrt es nur noch 15 13 wieder; mit ὁ βίος 12c 30 ist das Gleiche gemeint, vgl. 8 43 προςαναλώσασα ὅλον τὸν βίον) Mc 12 44 I Joh 3 17; eine gewisse Pedanterie, von der auch VAN K. nicht ganz frei ist, möchte zwischen βίος und οὐσία unterscheiden, und den letzten Begriff weiter, ausser dem Lebensunterhalt auch Sklaven und Kinder mitenthaltend, fassen. Lc hat nur aus Stilgefühl mit den Ausdrücken gewechselt. Der Artikel steht bei οὐσία wie bei βίος c, weil es sich um den Besitz des Vaters (Syrsin: von Deinem Besitz!) handelt, von dem dieser Sohn sein Teil haben möchte; μέρος wie Joseph. Ant. XII (IV 2) 162 ἢ πάντων τῶν χρημάτων ἢ μέρους. Der Vater soll eine Verteilung seines Vermögens schon bei Lebzeiten ausführen; er thut es auch: καὶ διεῖλεν αὐτοῖς τὸν βίον; διαιρεῖν hier, wo die Teile verschieden ausfallen, so passend wie I Cor 12 11; doch könnte ebensogut μερίζειν stehen wie Prov 19 11 οἶκον καὶ ὕπαρξιν μερίζουσιν πατέρες παισίν, oder διαμερίζειν Ez 47 21; vgl. zu διαιρεῖν noch I Mcc 1 6 Prov 17 2, vor allem Judith 16 24: καὶ διεῖλεν τὰ ὑπάρχοντα αὐτῆς πρὸ τοῦ ἀποθανεῖν αὐτὴν πᾶσιν τοῖς ἔγγιστα Μανασσῆ. Solche Teilung kann — und wird unter normalen Verhältnissen — blosse Verfügung für den Todesfall des Erblassers sein. Der ältere Sohn hat sie auch hier so behandelt; denn er betrachtet das zurückgebliebene Vermögen, dessen Universalerbe er ja nun unzweifelhaft war, bis auf das kleinste Böckchen hin 29 als nach wie vor dem Vater allein gehörig; auch das von dem Bruder Durchgebrachte nennt er in der Ansprache an den Vater 30 σου τὸν βίον; nach seinem korrekten Gefühl besitzen die Kinder trotz aller Teilungen nichts Eigenes, solange der Vater noch lebt. Die These von VAN K., der ältere Sohn habe nichts erbeten und nichts gekriegt, ist unhaltbar; nach dem Text καὶ διεῖλεν αὐτοῖς hat er das ἐπιβάλλον μέρος gerade so wie der jüngere Bruder gekriegt, er hat nur nicht Besitz davon ergreifen wollen, um keine Pietätspflicht zu verletzen. Wenn aber CHRYS. in der Predigt εἰς τὸν ἄσωτον υἱόν (ed. SAVILE V 720f.), der die rechtliche Position des Aelteren sonst zutreffend würdigt, die Teilung schlankweg als eine zu gleichen Teilen versteht, und dies ἐπίσης damit rechtfertigt, dass hienieden nach Mt 5 45 die Gerechten nichts mehr

haben als die Sünder, so drängt er damit dem Text seine Vorstellung vom Erbrecht auf; nach Dt 21 17 hatte ein jüngerer Sohn nur Anspruch auf halb so viel wie der älteste, in diesem Fall also in einer jüdischen Familie auf ein Drittel von dem Gesamtvermögen. Er will auch gar nicht mehr haben, darum spricht er eben von dem ἐπιβάλλον μέρος. ἐπιβάλλειν τινί = auf jemand fallen wie Tob 6 12 B σοὶ ἐπιβάλλει ἡ κληρονομία αὐτῆς, 3 17: Τωβίᾳ ἐπιβάλλει κληρονομῆσαι, interessant ist die Parallelübersetzung zu 6 12 in ℵ: τὰ ὄντα τῷ πατρὶ αὐτῆς σοὶ δικαιοῦται κληρονομῆσαι. Das ἐπιβάλλον begegnet in der Sprache jener Zeit sogar als Synonymum von πρέπον und προςῆκον (Epict. II 11 3 5 28 I 26 5 III 22 6, ohne und mit Dativen); sein Pflichtteil erbittet sich der Sohn 12; das von D und Blass hinter ἐπιβάλλον beigefügte μοι dürfte eine Erleichterung sein, da der Dativ gewöhnlich dabei steht, so in allen von Deissmann (Neue Bibelstudien S. 57) mitgeteilten Belegen aus den Papyri. „Frech" (Stockm. S. 186) ist das Ersuchen des Sohnes keinenfalls; durch den Vokativ πάτερ bekommt der Imperativ δός μοι wie 13 8 das ἄφες hinter κύριε den Charakter der Bitte, πάτερ klingt so herzlich wie das τέκνον 31; eine andre Frage ist, ob der Sohn nicht schon durch unedle Motive zu dieser Bitte veranlasst worden sein mag. Der Erzähler legt auf diese Motive keinerlei Wert; die nüchternen Reflexionen selbst eines de Wette, die den Sohn wenigstens verständige Gründe vorbringen lassen, wie den, er müsse, da er durch Handelsgeschäfte leben wolle, bares Geld haben — nur dann findet man die unpädagogische Handlungsweise des Vaters begreiflich — liegen dem Texte völlig fern. Stockm. sagt richtig: zur Nachachtung für Väter, ihren Söhnen in allem den Willen zu thun, ist dieser Zug jedenfalls nicht eingeflochten. Auf das Warum kommt weder bei dem εἶπεν noch bei dem διεῖλεν 12 irgend etwas an; genug, wenn wir diese beiden der übrigen Geschichte als Fundament unentbehrlichen Züge nicht unwahrscheinlich finden. Nur in diesem Interesse der Wahrscheinlichkeit wird die Bitte dem jüngeren Sohne in den Mund gelegt; dass ein solcher sich bei Zeiten mit geeignetem Kapital eine selbständige Existenz zu beschaffen suchte, wird damals nichts Seltnes gewesen, sein Verlangen also nicht auffallend erschienen sein; der Aeltere blieb als Gutserbe naturgemäss auf der Scholle; bei ihm wäre das alles Zusammenraffen und Fortwandern eine handgreifliche Verdrehtheit. Wenn van K. mit vielen Alten, z. B. auch Ps.-Chrys. (ed. Savile VII 539 ff.) und Eustath., den „Jüngeren" gewählt glaubt, weil seine Jugend den Leichtsinn, die γνώμη ἄστατος, am besten erkläre, so ist das eine unbrauchbare Vermutung, da der „Jüngere" von Zweien nicht ein junger Mann (Godet!) zu sein braucht, der „Aeltere" nicht dem Alter des Leichtsinns entwachsen,

und im Texte jede Anspielung auf das Lebensalter der Söhne fehlt: dass beide erwachsen waren, versteht sich von selbst, sonst wäre der Vater grober Pflichtverletzung schuldig; mehr lehren uns die τοσαῦτα ἔτη 29 aber auch nicht, am wenigsten, dass ihr Anfangspunkt mit der Abreise des jüngeren Bruders zusammenfalle; die Dauer der von diesem im Ausland verbrachten Zeit bleibt völlig ungewiss. Irgend eine chronologische Bestimmung hier treffen zu wollen, ist Anmassung in einer Richtung, deren Ziel der Benediktiner Manincor a. 1676 (s. VAN K. II 116 n. 2) glorreich trifft, wenn er in dem Hause des Vaters Lc 15 11ff. eine üble Ehe, in dem Vater einen alten Greiner verspürt, denn hätte die Mutter da etwas gegolten oder wäre sie Manns gewesen, so würde der Sohn 18 gerufen haben: Ich will zu meiner Mutter gehen! Auch CHRYS., der den „jüngeren" Sohn in der Rolle des Verschwenders sieht, weil die Sünde in der Welt jünger sei als die Gerechtigkeit[1], zerstört die naive Frische der Geschichte; alle Versuche, das geteilte väterliche Gut auszudeuten auf die irdischen Güter mit Einschluss der Willensfreiheit, oder auf das natürliche und das geschriebene Gesetz, oder auf Leib und Seele, sind ebenso peinlich; der jüngere Sohn erbittet und erhält genau das Drittel von dem väterlichen Vermögen, wahrscheinlich behufs freier Verwendung schon in bares Geld umgesetzt — denn dass er die 13 genannten wenigen Tage gebraucht hätte, um sein Vermögen zu Geld zu machen (GODET), ist ein dem Erzähler fremder Einfall —; die οὐσία αὐτοῦ 13 sollen wir mit dem μέρος τῆς οὐσίας 12 natürlich für identisch halten, und Form wie Umfang dieses Vermögens sind gleichgültig, wo alles Interesse auf seine Verwendung sich konzentriert. Ueber die Details des damaligen Erbrechts wird weder Jesus noch Lc hier Unterweisung haben geben wollen; die Bitte 12 hat aber nie ein Mensch an Gott richten können, noch weniger sie von Gott erfüllt bekommen; schon die leiseste Allegorisierung macht den Vers geschmacklos.

13 καὶ οὐ μετὰ πολλὰς ἡμέρας — denn das καὶ μετ' οὐ π. ἡ. fast aller griechischen Handschriften ausser D wird (vgl. Act 1 5) Emendation sein — zieht der jüngere Sohn mit seinem Erbe in weite Ferne. Die Litotes soll die rasche Aufeinanderfolge beider Akte veranschaulichen, doch ohne anstössige Uebertreibung wie ein „noch an demselben Tage" es wäre; vgl. II Mcc 6 1 μετ' οὐ πολὺν δὲ χρόνον. συνάγειν hier nicht wie

[1] Wenn das Philo-Fragment (aus den Sacra Parallela des Joh. Dam. p. 751 C) bei MANGEY II 655 echt wäre, so wäre dieser Gedanke allerdings durch einen Zeitgenossen Jesu bezeugt: τὸ μὴ ἁμαρτάνειν μηδὲν τὸ παράπαν μέγιστον ἀγαθόν· τὸ ἁμαρτάνοντα ἐντραπῆναι συγγενὲς ἐκείνου· νεώτερον, ὡς ἂν τις εἴποι, παρὰ πρεσβύτερον. Es sieht aber nach christlicher Mache aus.

12 17f. aufspeichern, sondern „zusammennehmen, mitnehmen", das ἅπαντα (oder nach W.-H., Blass πάντα) paraphrasiert Syr[sin] bezeichnenderweise durch „Alles, was ihm zugekommen war". Das Subjekt wird, wegen des διεῖλεν αὐτοῖς 12[e] mit Recht, ausdrücklich genannt: der jüngere Sohn. ἀπεδήμησεν εἰς χώραν μακράν, Kombination von 20 9 ἀπεδήμησεν und 19 12 ἐπορεύθη εἰς χώραν μακράν; dass ἀποδημεῖν hier eine Auswanderung, bei der die Rückkehrpläne im voraus ausgeschlossen waren, bedeute, kann van K. nicht beweisen. Auf die Pläne des Sohnes will unser Text nicht eingehen; er interessiert sich und uns allein für die Thatsachen. Jener zieht in ein fernes Land; ein solches wählt er, weil er über sein Gut nun auch völlig unabhängig, und ohne Rücksicht auf Vater und Familie nehmen zu müssen, zu verfügen wünscht. Die 12 angebahnte Selbständigkeit wird durch den Schritt 13[a] vollendet. Das ferne Land als „Italien" zu bestimmen (Hltzm. wegen 19 12) haben wir keinerlei Anlass, auch nicht μακράν mit Godet als Adverb zu fassen, ἀποδημεῖν μακράν ist zwar eine häufige Phrase für weit fort reisen, z. B. Artemid. II 55, aber hinter εἰς χώραν wird μακράν trotz II Chron 6 36 εἰς γῆν μακρὰν ἢ ἐγγύς Adjektiv sein wie in ὁδὸς μακρά Prov 7 19, καιροὶ μακροί Ez 12 27, namentlich Mich 4 3 nach A ἕως εἰς γῆν μακράν (= עַד־רָחוֹק), Clem. Hom. XII 24 εἰς μακροὺς ἀπέρχεσθαι τόπους. Chrys. definiert diese Auswanderung als οὐ τόπῳ ἀλλὰ τρόπῳ geschehen; auch er will nur den Abfall von dem Gott, der keine Zwangsmassregeln anwende, um Widerwillige zurückzuhalten, hier beschrieben finden; Godet sieht im fernen Land das Sinnbild eines Zustands, in welchem der Gedanke an Gott nicht mehr in der Seele aufsteigt. 17 18 20 setzen aber eine lokale Geschiedenheit so deutlich voraus, dass kein τρόπος und kein τύπος hier den τόπος verdrängen kann. „Und dort verbrachte er sein Vermögen in zuchtlosem Leben." Das ἐκεῖ steht wirkungsvoll voran; nur in der Fremde, sich selbst überlassen, brachte er dergleichen fertig. διασκορπίζειν verschleudern, von Geld wie 16 1, eigentlich zerstreuen wie 1 51 Ez 11 16; dort (s. 17) wie Mt 25 26 und hier gegenüber einem συνάγειν. τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ersetzt Blass nach D durch ἑαυτοῦ τὸν βίον; Nachwirkung von 12[e]. Dies sein Vermögen ist identisch mit dem ἅπαντα, was er vor der Abreise zusammengerafft hat: und doch deutet man es auf den Reichtum seiner Seele, die Fülle von Tugendkräften! Godet redet nur von „Ausnutzung der menschlichen Freiheit bis aufs äusserste" und glaubt 13 die Zöllner und Sünder zu erblicken, die mit Gesetz und Gottesdienst Gott selbst verworfen und die um diesen Preis erworbene scheinbare (! also ἅπαντα, vom Vater zuerteiltes Gut, nur eingebildet?) Freiheit im Dienst ihrer Leidenschaften vergeudet hatten. Von einer Zerstreuung scheinbarer Freiheit würde Lc schwerlich sprechen; an

Vergeudung in irgend welchem Dienst denkt er erst recht nicht, da die Dienstbarkeit erst 15 als üble Folge eintritt, auch GODET überschreibt 14—16: „statt der Freiheit Knechtschaft!“ VAN OOSTERZEE und VAN K. preisen die Zartheit, die sich hier nicht gefällt in detaillierten Schilderungen aller Laster, in die der Verlorene gefallen sein mag, sondern mit einem kurzen ζῶν ἀσώτως sich begnügt, um das ἥμαρτον nachher zu rechtfertigen und den Gedanken an Verarmung durch Unglücksfälle auszuschliessen. Sie haben Recht; aber man soll auch nicht vergessen, dass in unsrer Parabel durchweg die Vermögensfragen entscheiden, das Geben, Verbringen, Wiederaufwenden, Nichtgönnen von Geld oder Geldeswerth schafft die verschiedenen Momente der Geschichte; noch 30 ist der ältere Sohn nicht darüber entrüstet, dass sein Bruder Hurerei getrieben, sondern dass er in Gesellschaft von Huren das Gut des Vaters durchgebracht hat. Weil der Durchschnittsmensch, ehedem wie heute, allerlei Leichtsinn zu verzeihen bereit ist, nur dann nicht, wenn er in Armut und Elend endet, weil er sein sittliches Urteil über eine Praxis von ihren materiellen Folgen bestimmen lässt, bejammert auch Jesus als echter Volksredner hier nicht mit pastoraler Miene die Nichtswürdigkeiten, die der Missratene draussen begangen haben mag, sondern lässt uns schauen, wie er auf natürlichem Wege zuerst sein Gut, dann seine Freiheit verlor, schliesslich nicht mehr satt zu essen hatte: auf was für eine Aufnahme durfte der in der Heimat rechnen? ζῶν ἀσώτως bezeichnet ein „heilloses“ (vgl. Clem. Al. Paed. II 1 7 = ἄσωστος) Leben, ἄσωτος, ἀσωτία, ἀσωτεύεσθαι sind längst eingebürgert nicht für ein einzelnes Laster, sondern für eine schwelgerische, verschwenderische Lebenshaltung, vgl. Clem. Paed. II 1 14, Strom. I 10 48 III 9 63, Lucian κατάπλους 17, Joseph. Ant. XII (IV 8) 203, wo einer tausend Talente braucht ὡς ἀσώτως ζῆν διεγνωκώς, neben (IV 7) 198 ζήσεσθαι ἐπιεικῶς ὥστε ἀρκέσειν αὐτῷ δραχμὰς μυρίας. Syr[sin cur] erweitern das ἀσώτως durch ein μετὰ πορνῶν, das natürlich aus 30 hierhin heraufgenommen worden ist. NSG. weiss genau, dass dies μετὰ πορνῶν, das der übertreibende Bruder dem jüngeren vorwirft, nicht in ἀσώτως eingeschlossen sei; Andre werden daraus, dass der Vater diesen Vorwurf des älteren Sohnes 31 f. nicht korrigiert, eher schliessen, dass er ihm in dem Punkte Recht gab. Eine Prasserei ohne πορνεία ist im Altertum auch fast unerhört, und so gut wie die arge Verschwendung des „Jüngeren“ konnte auch seine Zuchtlosigkeit in der Heimat bei Vater und Bruder bekannt geworden sein; vor allem verliert das Auftreten des empörten Bruders das Beste von seiner Bedeutung innerhalb der Parabel, sobald wir seinen Worten nicht mehr Glauben schenken. Uebertreibt er 30 die Verfehlungen des Jüngeren, so wird er 29 auch seine

eignen Verdienste übertreiben, und vielleicht hat ihm der Vater trotz 29b schon öfter prunkvolle Gastmähler veranstaltet! Die Karrikatur von Eitelkeit und Missgunst, die wir dann vor uns hätten, wäre wahrlich übel geeignet, als Gegenbild zu dem zwar leichtsinnigen, aber vielleicht gutmütigen und wohlmeinenden jüngeren Sohn zu dienen; die Wirkung der Geschichte wäre von Grund aus ruiniert.

14 „Als er aber alles verbraucht hatte, entstand eine schwere Hungersnot im ganzen Lande und er begann zu darben.“ δαπανᾶν sensu medio s. 14 28 S. 203 und 10 35 Mc 5 26 δαπανήσασα τὰ παρ' ἑαυτῆς πάντα, Joseph. Ant. XV (IX 1) 303 τὰ χρήματα δεδαπανηκότι; alles, nämlich was er nach 13 mitgenommen hatte. ἐγένετο λιμός = IV Reg 6 25 Ruth 1 1, statt λιμὸς μέγας Lc 4 25 hier noch stärker λ. ἰσχυρά (die rec. corrigiert in ἰσχυρός nach dem Attischen, vgl. Jer 24 10; Ital. und Syr^sin lassen es ganz fort), vgl. Gen 47 13 ἐνίσχυσεν ὁ λιμὸς σφόδρα; über jenes Land hin, ἐκείνη das zuvor genannte wie 12 43 45 46 ὁ δοῦλος ἐκεῖνος. καὶ αὐτός, das Subjekt musste hier genannt werden, weil sonst ἡ χώρα dafür gelten würde. ἤρξατο (14 9) ist ebenso wenig wie αὐτός besonders zu pressen; worauf es ankommt, ist, dass er in Mangel gerät (ὑστερεῖσθαι opp. περισσεύειν I Cor 8 8), während er mit reichlichem Besitz in der Fremde angekommen war. Wie lange Zeit zwischen seiner Ankunft und dem Ausbruch der Not liegt, deutet Lc nicht an; es trägt das nichts aus für die weitere Entwicklung. Dass Syr^sin cur καὶ αὐτὸς ἤρξ. ὑστερεῖσθαι übergehen, ermutigt BLASS, dies aus rec. romana zu streichen, bei der Freiheit, mit der diese Zeugen dort auch sonst verfahren, ein gewagtes Unternehmen; die Weglassung der vier Worte ist wohl begreiflich, da sie neben δαπανήσαντος πάντα überflüssig schienen, dem Verf. selber darf man aber solch ein oberflächliches Urteil nicht zutrauen. Denn faktisch ist dies „Mangel leiden“ nicht eine selbstverständliche Folge des δαπανᾶν πάντα, wenigstens im Orient erst, wenn eine allgemeine Kalamität hinzukommt, und vor dem ἐκολλήθη 15 erwartet jeder ein Wort über die erbärmliche Lage, die den Mann zu solchem Schritt treibt. 15 16 schildern die tiefsten Abgründe seines selbstverschuldeten Elends: im Dienst eines Fremden thut er die niedrigste Arbeit, ohne auch nur mit Schweinefutter gelohnt seinen Hunger stillen zu können. καὶ πορευθεὶς ἐκολλήθη; das hebraisierende πορευθείς, vgl. 14 10, bedeutet nicht mehr als das so häufige ἀποκριθείς vor εἶπε; ohne Beachtung des feststehenden Sprachgebrauchs behauptet STOCKM., es markiere den Entschluss in einer bestimmten Richtung hin, wozu der Mangel ihn trieb: es galt ein πορεύεσθαι. Selbst für ἀναστάς vor πορεύσομαι 18 vgl. 20 (καὶ ἀναστὰς ἦλθεν) ist die Warnung vor Ueberschätzungen sehr nötig; es ist nicht gleich ἀνανῆψαι (PRIC.), nicht Ausdruck der erwachenden Willenskraft

(VAN K., GÖB.), oder mit AUGUST. als Beweis dafür, dass er bis dahin „lag“, zu nehmen; gezierte Uebersetzungen wie bei NSG. (vgl. STOCKM.) nachdem ich aufgebrochen, will ich gehen, sind hier nicht geschickter als 17 19 Act 9 11; ob das ἀναστῆναι im Part. subordiniert oder dem πορεύεσθαι koordiniert wird, wie Act 8 26, hängt vom Zufall ab; die Phrase erklärt sich aus ויקם וילך z. B. Gen 22 3 19, insbesondere vgl. man, um sich bescheiden zu lernen, Gen 43 8 im Munde des Juda καὶ ἀναστάντες πορεύσόμεθα wie Lc 15 18 = ונקומה ונלכה. κολλᾶσθαί τινι bei Lc häufiger für sich eng anschliessen an, z. B. Act 8 29 9 26, auch in feindlicher Absicht Act 5 13; von „Aufdringlichkeit“ braucht das Wort nichts zu enthalten; ebensowenig hat es etwas Verächtliches (GODET). Stellen wie Rm 12 9 I Cor 6 17 I Mcc 3 2 Sir 2 3 ψ 24 21, auch Ruth 2 21 23 widerlegen das ohne weiteres. Bei Heranziehung von Act 10 28 ἀθέμιτον . . ἀνδρὶ Ἰουδαίῳ κολλᾶσθαι ἢ προσέρχεσθαι ἀλλοφύλῳ begreifen wir, dass es sich hier um eine arge Erniedrigung handeln kann, wenn der πολίτης Nichtjude ist; aber nur der bei κολλ. stehende Dativ, nicht das Verbum schafft eine solche. εἷς τῶν πολιτῶν τῆς χώρας ἐκείνης; εἷς c. gen. tonlos fast = τις wie 19 26 5 3 12 27 s. S. 305. πολίτης sonst im N. T. nur noch (von einem Zitat in Hbr 8 11 abgesehen) Lc 19 14 (οἱ πολῖται αὐτοῦ also = Mitbürger) und Act 21 39 οὐκ ἀσήμου πόλεως πολίτης. Als reicher Mann (ital. l. uni cuidam primorum, CHRYS. ἄρχοντες) wird der Mann zu denken sein; er besitzt Aecker und Heerden, und der Unglückliche kann bei ihm trotz der allgemeinen Not noch Nahrung zu erlangen hoffen; einen civis romanus (HLTZM.) sehe ich in ihm so wenig wie einen der Dämonen (PS.-CHRYS., PS.-TITUS), den Teufel (HIER. ASTER.) oder den Typus der Philosophen (VITR.). Eine Anspielung auf die Stellung der Zöllner, die im Dienst der römischen Macht beschäftigt waren, wage ich trotz GODET zu verkennen; an Hunger pflegten die Zöllner in jenem Dienst doch nicht zu leiden; auch waren sie kaum in der Lage, irgendwelche Schweine, wie man diese auch deute, zugleich weiden und beneiden zu müssen. Dass der verlorene Sohn inzwischen im Ausland noch nicht angesessener Bürger geworden war (VAN K.), wird dem Erzähler kaum bewusst geworden sein; auch soll 15 uns wohl nicht gerade lehren, wie er, vorläufig noch ungebrochen, da draussen bleiben will und auf bessere Zeiten warten; die Heimatlosigkeit und Fremdlingschaft des Unglücklichen, die man gern betont, um eine Beziehung auf die Heidenfrage hinein zu bringen, spielen in dem Bilde 14b—16 gar keine Rolle oder doch eine viel geringere als seine Demütigung und sein Entbehren. Der neue „Herr“ sandte ihn auf seine Felder, Schweine zu hüten (βόσκειν Inf. des Zwecks). Der Subjektswechsel καὶ ἔπεμψεν αὐτόν ist echt semitisch; εἰς τοὺς ἀγροὺς im Gegen-

satz zu εἰς τὴν πόλιν — in solcher wird der πολίτης wohnen, da hat ihn der Verlorene kennen gelernt — geradeso Mc 5 14, wo wir auch βόσκοντες χοίρους und zwar bei einer Heerde von 2000 Schweinen finden. Der Verkehr mit Schweinen (und Hunden vgl. Lc 16 21 Mt 7 6) galt dem Juden als tiefste Erniedrigung, wurde aber auch z. B. von den alten Aegyptern für verunreinigend geachtet (Herodot II 47); über den Vorrang des ποιμαίνειν vor dem βόσκειν s. die interessante Ausführung bei Philo, quod det. pot. ins. s. (8,) 25. Damit fällt jeder Anreiz hin, hinter dem Schweinehüten die Verstrickung in Lüste und Sünden (Chrys.) und dgl. zu suchen oder gar das βόσκειν auf Unterweisung anderer Menschen in den Lehren der Zuchtlosigkeit (Ps.-Titus) zu deuten; nur bei streng wörtlichem Verständnis enthält 15 f. eine eindrucksvolle Schilderung der erbärmlichsten Lage. 16 καὶ ἐπεθύμει, c. Inf. wie 17 22 16 21 von unbefriedigt bleibendem Verlangen. γεμίσαι τὴν κοιλίαν αὐτοῦ ἀπό; diese Lesart des t. rec. vertauschen W.-H. nach B, C, D, Syr[cur] mit χορτασθῆναι (ἐκ?); Blass hält beide Verba für Interpolationen und nimmt τ. κερατίων als Objekt zu ἐπεθύμει. Wem diese Zerhauung des Knotens zu kühn erscheint, der wird doch χορτασθ. als aus 16 21 (wo freilich Blass wieder streicht!) entlehnt ansehen; das von It., Syr[sin], A bezeugte γεμίσαι etc. erschien einem Korrektor wohl zu derb, darum wählte er einen farbloseren Ausdruck; für das umgekehrte Verfahren wäre kein Motiv aufspürbar. γεμίζειν gebraucht Lc auch 14 23, allerdings von einem Hause; κοιλία bezeichnet bei Lc zwar sonst durchweg wie γαστήρ den Mutterleib, den Magen und die Gedärme aber Mt 15 17 I Cor 6 13, und wie Philo de sacr. Abel (5,) 33 von einer in Folge von Schmauserei πιμπλαμένη γαστήρ und Clem. Paed. II 1 8 von einem ἐμπιπλάμενον δὶς τῆς ἡμέρας ζῆν redet, so stellt Prov 18 20 in Parallele zu ἐμπλησθήσεται ein ἀπὸ καρπῶν στόματος ἀνὴρ πίμπλησιν κοιλίαν αὐτοῦ, so dass die Phrase nichts Ueberraschendes behält. ἀπό und ἐκ sind gleich gut möglich, s. Philo l. l., hier wird ἀπό das Aeltere sein. Die Grobheit des Ausdrucks malt, wie der Mann beim Essen nur noch die Bedürfnisse eines Schweines hat, auf allen Genuss längst verzichtend; auch womit er sich den Bauch füllen möchte, sind nur κεράτια ὧν ἤσθιον οἱ χοῖροι. Diese κεράτια sind nicht Treber (Luther), sondern die vielfach als Viehfutter verwendeten Schoten des Johannisbrotbaums, der ägyptischen Feige, über deren Gestalt, häufiges Vorkommen in den Mittelmeerländern und Schwerverdaulichkeit in grünem Zustande uns Theophr. hist. plant. I 11 2 IV 2 4, Dioscor. mat. med. I 158 berichten; die Form ihrer Kerne hat auch den Namen für ein kleinstes Gewicht, ein Drittel vom Obolos, κεράτιον hergegeben. Der Geschmack ist süsslich, aber ihre Rauheit (τραχύτης) macht sie zu einer für den Menschen wenig anziehenden

Nahrung; den Kirchenvätern hat diese Mischung von Süssigkeit und Härte willkommenen Anspruch auf die Deutung als Lüste dieser Welt geschaffen. Das καὶ οὐδεὶς ἐδίδου αὐτῷ sollte diesen Einfall zwar widerlegen; aber bildet dies Sätzchen nicht auch sonst eine crux interpretis? CALVIN's Fassung: weil niemand ihm etwas Anderes gab, ist sprachlich unmöglich; als Objekt zu ἐδίδου darf nur κεράτια ergänzt werden, und der Sinn ist: selbst diese bescheidenste Begierde blieb ungestillt. Ein Hinweis auf die Unbarmherzigkeit aller Leute in jenem Lande, oder dass überhaupt Undank der Welt Lohn sei (GÖB., GODET) wird dem Erzähler nicht am Herzen liegen. Während die Schweine noch Futter haben, muss er hungern (ἤσθιον und ἐδίδου fallen zeitlich zusammen); die Reflexionen darüber, wie es zu erklären sei, dass er als Hirt sich nicht selber von dem Futter nimmt, mögen ein agrarisch einwandfreies Resultat bei STOCKM., GODET erzielen, indem man die Schoten als das Futter vorstellt, das die heimgetriebenen Schweine — damals hoch im Preise stehend! — abends zur Mast vorgeschüttet bekamen, von denen man ihm nichts anbot, die aus dem Trog herauszustehlen er sich aber scheute. Ich meine trotzdem, dass Lc mit seinem οὐδείς weder dem „Bürger“ noch benachbarten Landleuten noch den Stallknechten, die sich um die Not des Fremdlings nicht kümmerten, einen Vorwurf machen, sondern einfach konstatieren wollte, wie er auch nicht einmal die armseligste Speise mehr erlangen konnte, nicht einmal Schweinefutter — ohne Interesse dafür, ob seine Mitknechte es besser hatten oder ob sie und sonst jemand es ihm hätten besser bereiten können.

Tiefer ins Elend kann er nicht sinken, 17—19 gesteht er sich das selber und entschliesst sich, zum Vater zurückzuwandern, bei dem es jeder Tagelöhner besser hat als er, der Sohn, hier in der Fremde. Die Peripetie wird durch das δέ eingeleitet; εἰς ἑαυτὸν ἐλθών (NSG. liest, wohl aus Papier-Handschriften, γενόμενος) εἶπεν (oder ἔφη?) charakterisiert das folgende Selbstgespräch — das εἰς ἑ. ἐλθεῖν geht dem εἶπεν nicht voraus, sondern begleitet es — als das eines zur Besinnung kommenden Herzens. Der Ausdruck hat in Act 12 11 (ἐν ἑαυτῷ γενόμενος εἶπεν von dem aus einer Engelvision wieder zum Bewusstsein gelangenden Petrus) eine Analogie; die genauste Epict. III 1 15 σὺ δ' αὐτὸ ἐρεῖς τόθ', ὅταν εἰς σαυτὸν ἔλθῃς, καὶ γνώσει, zugleich ein Beweis, dass die Stellung des ἑαυτόν nichts besonderes hat. Ein Wiederzusichkommen kann nun endlich bei dem Verlorenen konstatiert werden, nicht sogleich Sündenerkenntnis und Busse, wenn auch RESCH εἰς ἑ. ἐλθεῖν, μετανοεῖν und μεταγινώσκειν (unter Berufung auf Celsus!) für Synonyma erklärt. Ein Gegensatz ist nicht zu ἑαυτόν zu suchen (J. WEISS z. B. die äussere

Lage, ähnlich VAN K.), sondern zu εἰς; bis dahin hatte er gehandelt, als ob er ausser sich, von Sinnen wäre. Die dogmatische Konsequenzmacherei definiert auf Grund dieses Ausdrucks die Sünde als Zerstreutheit des Herzens und des Geistes (GODET); CHRYS. hat das klarer ausgesprochen: so lange wir sündigen, ἐκτὸς αὐτῶν ἐσμεν, παραφρονοῦμεν, fügt aber auch das minder orthodoxe Gegenstück dazu, dass wir die Heilmittel unsers Lebens ἐξ ἑαυτῶν haben, was bei GODET die harmlose Form erhält: „In sich gehen, heisst anfangen Gott wiederzufinden, denn das menschliche Herz ist von Natur (! bleibt es das auch bei dem Verlorenen?) das Heiligtum Gottes.“ NSG. verdirbt einige richtige Erkenntnisse zu dieser Stelle durch den für gewisse Biblizisten bezeichnenden Satz: „Eine solche Deutung führt zur römischen Auffassung der contritio“; als ob eine Exegese darum falsch sein müsste, weil sie, einfach um die Meinung des Textes bekümmert, irgendwo eine römische Auffassung begünstigt!

„Wie viele Tagelöhner meines Vaters haben Ueberfluss an Broten, während ich hier vor Hunger umkomme“, beginnt der Monolog. πόσοι (vgl. 16 5 7 Mt 15 34) in rhetorischem Ausruf ψ 118 84 πόσαι εἰσὶν αἱ ἡμέραι; gemeint ist: all die vielen Tagelöhner meines Vaters haben Ueberfluss, während ich schier verhungere. μίσθιοι im N. T. nur noch 19, sonst dafür μισθωτός Mc 1 20 Joh 10 12f. — hier im Gegensatz zum Hirten selber seine gemieteten Gehilfen —; gemeint sind ἐργάται, die für täglichen Lohn (Lev 19 13 Job 7 1 2) in fremdem Dienst arbeiten, hebr. שׂכיר, das die LXX promiscue durch μίσθιος und μισθωτός ersetzen. Der μίσθιος ist nicht notwendig bettelarm, s. Tob 5 12 15f., aber Sir 31 (34) 27 Mal 3 5 Jer 26 21 zeigen den μίσθιος von Stand als zu der am schlechtesten gestellten Menschenklasse gehörig; Sir 7 20 ist μίσθιος dem οἰκέτης parallel: in der Regel werden die Haussklaven weniger Not gekannt haben als die dem Namen nach freien Lohnarbeiter. Ein solcher μίσθιος ist der verlorene Sohn jetzt auch geworden; darum liegt ihm der Gedanke an die Tagelöhner seines Vaters nahe. Diese περισσεύουσιν ἄρτων; der Pluralis „Brote“ in der Bibel häufiger, bei Lc allerdings selten (sonst nur noch 9 13 16 11 5, wo er unvermeidlich war); hier ist er gut angebracht als Gegensatz zu den Schoten, mit denen der Hungernde fast zufrieden wäre. περισσεύειν ist Gegenteil von ὑστερεῖν wie Sir 11 12; die Medialformen ὑστερεῖσθαι und περισσεύεσθαι wechseln mit den Aktiven ohne Unterschied des Sinnes; wie I Cor 8 8 wird in unserm Texte das Aktiv zu bevorzugen sein. ἐγὼ δὲ ὧδε λιμῷ ἀπόλλυμαι ist wohl der ursprüngliche Wortlaut von 17c, da konnte ὧδε per homoeotel. (A, t. rec.) fortfallen oder hinter λιμῷ gerückt werden, weil λιμῷ stärkere Betonung zu verdienen schien; der Redende

will aber mit ὧδε nicht gerade sein Heimweh ausdrücken, sondern das ἐγώ vervollständigen gegenüber den μίσθιοι τοῦ πατρός μου: ich in meiner hiesigen Tagelöhnerstellung. λιμῷ ἀπόλλυσθαι = Ez 34 29. Ob er bei λιμός an die Hungersnot oder an seinen Hunger (Syr[sin]) denkt, ist wohl gleichgiltig; mit dem ἀπόλλυμαι giebt er dem Gefühl, ἀπολωλώς zu sein, einen passenden Ausdruck. Hier von Halbchristen oder Katechumenen zu fabeln, die in der h. Schrift schwelgen, während der Sünder ihr ferne ist, belieben die Alten, und ruinieren dadurch jede Wirkung des eben in seiner Natürlichkeit so ergreifenden Wortes. Der Entschluss, heimzukehren, muss fast aus dieser schmerzlichen Erwägung erwachsen; 18 f. enthalten, nur in Form einer Willensäusserung, den Ausruf, den 17 erzwingt: Ach wäre ich doch erst wieder — blos einer der Lohnarbeiter meines Vaters! Eine Verknüpfungspartikel würde hier unwahr klingen; das energische Futurum ist so passend wie 11 24 ὑποστρέψω, 12 18 ποιήσω. πορεύεσθαι πρός wie 11 5; Augustin's Begründung für ibo: „quia longe aberat", ist nicht unrichtig an sich, aber aus den Worten nicht zu entnehmen. Wenn J. Weiss wegen 18a, wo der Vergleich in dem Sohne den Entschluss der Rückkehr zum Vater — die Rückkehr ist gar nicht betont, er sagt ja nicht ὑποστρέψω wie 11 24 oder παλινδρομήσω (Const. Ap. II 41), sondern blos „ibo" — hervorrufe, nach Auffassung der Lucasquelle das eigentliche Vergehen des Sohnes in dem aus Weltliebe (Jac 4 4 13) entsprungenen Drang aus dem Vaterhause in die Ferne heraus und zu ungebundenem Lebensgenuss erblicken will, so überschätzt er wohl ein einzelnes unter mehreren Momenten. Der Sohn wird bei seinem ἥμαρτον (wie sein älterer Bruder 30) vorzüglich an das ἀσώτως ζῆν mit seinen schlimmen Folgen denken; das ἀποδημεῖν für sich allein kann man, ausser bei geistlicher Deutung auf Loslösung von Gott, nicht so entsetzlich finden.

Was der Sohn in der Heimat nun vornehmen will, erfahren wir in Form einer von ihm geplanten Ansprache an seinen Vater; καὶ ἐρῶ = 12 19; seine Sünde gesteht er in ihrer ganzen Schwere ein; nicht als Sohn bittet er wieder angenommen zu werden vom Vater, nur als einer der Tagelöhner. Die Anrede πάτερ wählt er wie 12; nicht um Ansprüche darauf zu gründen, sondern als Ausdruck herzlicher Kindesliebe, um in das ποίησον bittenden Ton zu legen. ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου, οὐκέτι εἰμὶ ἄξιος κληθῆναι υἱός σου (σου υἱός D, Blass ist wohl Emendation, um die Monotonie des Textes, in dem hinter einander drei Sätze mit σου schliessen, aufzuheben). ἁμαρτάνειν (oder ein gleich bedeutendes Zeitwort) mit εἰς ist häufig (z. B. Mt 18 21 I Reg 2 25 15 18 19 4 f. 22 17 24 12) von Sünden gegen Gott oder gegen Menschen; die Paraphrase bei Ps.-Chrys.: gesündigt, so dass ich nicht gen

Himmel blicken darf, ist überflüssig. Der Himmel kann eben nicht die geistige himmlische Welt (B. WEISS), sondern nur persönlich per metonymiam „Gott“ (J. WEISS) bedeuten wie Clem. Hom. XV 7 ἕνεκεν τοῦ παντ' ἐφορῶντος οὐρανοῦ, I Mcc 3 18 vgl. Lc 15 7. Den Grund dafür, dass statt εἰς τὸν θεόν das unpersönliche εἰς τὸν οὐρανόν gewählt ist, erkennt GÖB. darin, „dass das Verhältnis zwischen dem Sünder und Gott, welches in dem Gleichnis durch das Verhältnis zwischen Vater und Sohn abgebildet wird, nicht noch neben und ausser diesem in der bildlichen Erzählung bestimmt heraustreten durfte“. Dann verfährt also Lc oder Jesus mit berechnender Heuchelei? Für unbefangene Ausleger vollendet sich hier der Beweis, dass der Vater in Lc 15 11—32 jemand anders als Gott ist, und die Abbildung des Verhältnisses zwischen Sünder und Gott der Parabel nur durch eine allerdings recht alte „Tradition“ aufgedrängt worden ist. — Die Sünde wider den Vater führt er ein mit καὶ ἐνώπιόν σου; da ist ἐνώπιον nur eine sachlich gleichgültige Variante für εἰς, vgl. Exod 10 16 ἡμάρτηκα ἐναντίον κυρίου ... καὶ εἰς ὑμᾶς; hebr. beidemal ל bei חטאתי, oder für חטא ל Exod 32 33 nach B[ab mg] A F: ἡμάρτηκεν ἐνώπιον (ἐ)μοῦ I Reg 7 6 ἡμαρτήκαμεν ἐνώπιον κυρίου; für חטא לפני I Reg 20 1 τί ἡμάρτηκα ἐνώπιον τοῦ πατρός σου. Vergleicht man noch Judith 5 17 ἥμαρτον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ αὐτῶν mit 5 20 ἁμαρτάνουσιν εἰς τὸν θεὸν αὐτῶν, so entfällt jedes Recht, die Sünde gegen den Vater wegen ἐνώπιον anders als die gegen Gott (z. B. J. WEISS: keine Beleidigung des Vaters) zu qualifizieren; GODET's Romantik, er habe dem letzten wehmütigen Blick, den ihm der Vater beim Fortgehen nachgesandt, getrotzt und ihm keck den Rücken gewendet, zeigt den Poeten an Stelle des Auslegers. Der Sohn will bekennen, dass seine Sünde in ihrer vollen Grösse ihm vor Augen steht, als eine Verletzung der heiligsten Pflichten gegen Gott und gegen den Vater, ganz wie Herm. Vis. I 3 1: τὸν ἀνομήσαντα εἰς τὸν κύριον καὶ εἰς ὑμᾶς τοὺς γονεῖς αὐτῶν. Er hat gegen Gott gesündigt, weil dem jede ἀσωτία verhasst ist, gegen den Vater, weil er dessen Gut auf schändliche Weise verprasst hat. So verdient er den Sohnesnamen nicht mehr 19; das καὶ (t. rec.) vor οὐκέτι zerstört die hier so wirkungsvolle Reihe der Asyndeta. ἄξιος mit Inf. auch Act 13 25 Apc 4 11; κληθῆναι: der Name ist Anerkennung der Sache, vgl. 1 32. PLUMM.'s Einschränkung: er sei nicht mehr wert vom Vater selber Sohn genannt zu werden, wie andre Leute ihn nännten sei ihm gleichgiltig, trägt wieder etwas ein; er will statt υἱός ein μίσθιος sein, natürlich auch heissen. ποιεῖν τινά τι wie Act 2 36 κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, „einer Deiner Tagelöhner“ steht dem υἱός σου gegenüber. Das ὡς vor ἕνα wird von den Exegeten mannigfach ausgepresst, nach GÖB. heisst es: so gut wie es einer Deiner

μίσθιοι hat; nach STOCKM. (ähnlich VAN K.) zeigt sich darin das Gefühl, dass er bei seinem Vater doch nicht blos Tagelöhner sein kann. Es soll aber vielmehr das ἕνα τ. μισθ. σου limitieren, vgl. Ruth 2 13 ἐγὼ ἔσομαι ὡς μία τῶν παιδισκῶν σου; der Sohn erhebt nicht eine fest bestimmte Forderung, sondern deutet mit ὡς bescheiden die Richtung seiner Wünsche an. STIER bringt es fertig, in dieser Bitte einen letzten Rest von Eigengerechtigkeit bei dem Verlorenen zu vermerken; er wolle immer noch sich sein Brot verdienen!

20 21 erfahren wir, wie er seinen Entschluss verwirklicht; fast mit den gleichen Worten wie 17—19 wird die Ausführung berichtet: alttestamentlicher Stil vgl. Lc 13 6 7. καὶ ἀναστὰς ἦλθεν πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ, das ἦλθεν statt ἐπορεύθη meldet sogleich den Erfolg seiner Wanderschaft, vgl. 11 25. Da schiebt 20ᵇ ein neues Moment ein: „während er noch ferne war, sah ihn sein Vater und wurde von Mitleid ergriffen und lief und fiel ihm um den Hals und küsste ihn". ἀπέχειν = entfernt sein, mit ἀπό 24 13, mit blossem gen. 7 6, hier absolut = von dem Vater(haus); genau gleichbedeutend steht 14 32 ἔτι αὐτοῦ πόρρω ὄντος. Zu dem inkorrekten Gebrauch des gen. absol. mit αὐτοῦ als Subjekt neben εἶδεν αὐτόν und ὁ πατὴρ αὐτοῦ (dies αὐτοῦ wagt BLASS nach einer itala fortzulassen!) s. 12 36 S. 163. Wichtiger ist die Frage, wie ihn der Vater von weitem sehen konnte. Nach GÖB. ist das kein merkwürdiger Zufall, der Vater hat vielmehr in sehnsüchtiger Erwartung der Rückkehr seines Sohnes täglich nach dem Wege ausgeschaut und entdeckt den Kommenden nun mit dem scharfen Blick der Liebe von weitem, GODET übertreibt dies grotesk dahin, dass wo das Herz einen Schritt gegen Gott hin thut, er ihm 10 entgegen thut — also hätte der Vater 20 eine grosse Reise unternommen, ohne dass der ältere Sohn etwas davon merkte! —, zweifellos richtig findet dagegen STOCKM. den Vater der Parabel freudigst überrascht. Der Zug wird überhaupt nur eingefügt sein, um für die in dem Entgegenlaufen u. s. w. liegende stürmische Aeusserung väterlicher Liebe Platz zu schaffen; im Grunde soll es heissen: sobald ihn sein Vater erblickte, wurde er von Mitleid überwältigt. ἐσπλαγχνίσθη auf Grund eines ἰδεῖν auch 7 13 10 33; der Zusatz des Syr[sin]: „über ihn" (aus 7 13 entnommen) ist überflüssig. δραμών von eiligem Laufen wie Gen 24 28 29 12 I Mcc 2 24, ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ = Gen 45 14 46 29 (50 1? vgl. 33 4 προσέπεσεν ἐπὶ τ. τρ. αὐ. hinter προσέδραμεν εἰς συνάντησιν αὐτῷ καὶ . . . ἐφίλησεν), Act 20 37 steht dieselbe Phrase ἐπιπεσόντες . . . κατεφίλουν αὐτόν von dem rührenden Abschied der ephesischen Presbyter von Paulus; καταφιλεῖν kennen wir aus Lc 7 38 45. Alles zusammen ist das der bei solchem Wiederfinden natürliche Ausdruck zärtlicher Liebe; die frostigen

Erörterungen der Theologen über die korrekte Reihenfolge der väterlichen Gnadenakte: den bussfertigen Sünder sehen, sich sein erbarmen, ihm entgegenkommen, ihn mit Liebe überschütten, rauben dem Bilde den Zauber. 21 ist εἶπεν δὲ ὁ υἱὸς αὐτῷ die bestbezeugte Lesart; ὁ δὲ εἶπεν in einer itala und bei BLASS ist eine willkürliche Kürzung und zugleich stilistische Korrektur; der υἱός ist hier so notwendig wie 20 der Vater. Der Sohn erspart sich angesichts der väterlichen Freude nicht etwa das Bekenntnis seiner Schuld; er ruft dem Vater zu, was er sich 18f. vorgenommen hatte, nur den Schluss ποίησόν με etc. lässt er fort. ℵ, B, D (und darum W.-H.) ergänzen zwar auch in 21 diese Worte, um die völlige Identität mit 18f. herzustellen. Lc hat sie aber mit gutem Grund ausgelassen; es liegt darin eine besondere Feinheit der Darstellung, dass der Sohn diese Bitte gar nicht mehr über die Lippen bringt. Allerdings, glaube ich, nicht weil dieser Empfang ihm solchen Wunsch gleich abgeschnitten, ihm unendlich viel Grösseres gewährt hätte, als zu erbitten er gekommen war (VAN K., GÖB. und die Meisten), sondern weil er, durch diesen Empfang doppelt beschämt, ganz unfähig ist Wünsche für seine Zukunft zu äussern, er muss mit einem unbedingten Eingeständnis seiner Schuld die Rede schliessen. GODET hört in 21 trotz gleicher Worte einen andern Ton als 18f., aus der Angstbusse sei die Liebesbusse geworden. Das ist einer exegetischen Kunst würdig, die in 20f. „die Schilderung der entscheidenden Thatsache des Glaubens" findet. Der Text entbehrt auch der leisesten Hindeutung auf Glauben und Liebesbusse; er schildert uns nur einen Sohn, der, nach leichtfertigem Treiben in der Fremde durch tiefes Elend zur Besinnung gebracht, sich entschliesst heimzukehren und den Vater um Vergebung zu bitten, der sein Schuldbekenntnis, weil es ihm bitter ernst damit ist, auch ausspricht, obwohl die Küsse des Vaters ihm fast die Stimme ersticken. 22 ergreift der Vater wieder das Wort. Er sprach zu seinen Sklaven, die demnach inzwischen herbeigelaufen sind: holet sofort das beste Kleid heraus und zieht (es) ihm an und thut einen Ring an seine Hand und Schuhe an seine Füsse. Anscheinend antwortet er dem Sohne gar nicht, aber schon CHRYS. fühlt das Richtige: er antwortet, aber durch Thaten. Denn was 22b—23 als Worte des Vaters enthalten, sind ja ἔργα, die er nur zufällig unter Mitwirkung von Knechten vollzieht. ἐκφέρειν von einem Gewande auch IV Reg 10 22, aus der Vorratskammer; ταχύ vor ἐξενέγκατε ist durch Lateiner, Syrer und die besten Griechen geschützt; gestrichen wird man es haben, als man, gewöhnt alles hier geistlich zu deuten, die Schnelligkeit der Wiederannahme des Sünders anstössig fand. στολή Talar, langes und weites Oberkleid, wie es (Jes 22 21 vgl. 17 Esth 6 8)

die Könige tragen. τὴν πρώτην als Wertbezeichnung (vgl. Gen 41 43 τὸ ἅρμα τὸ δεύτερον!) = das edelste, das vorhanden ist; die vom tridentischen Konzil nach unzähligen Vorgängern (auch Orig.) beliebte Deutung als ἡ ἀρχαία στολή (von Resch zu Const. Ap. II 41 als Uebersetzungsvariante für בגד הראשון des Urevangeliums verzückt gepriesen) oder prior stola, nämlich das Gewand, das Adam für sich und uns verloren hat, ist nicht sachgemässer als die bei Ps.-Chrys. auf ἡ ἄνωθεν ὑφαντή, das aus dem Feuer des Geistes gefertigte, im Wasser der Taufe gewebte Gewand. ἐνδύσατε αὐτόν = Gen 41 42; völlig nackt braucht der Sohn deshalb nicht erschienen zu sein; dass seine Lumpen vorher weggeworfen werden müssen, braucht der Vater den Beteiligten nicht erst klar zu machen. δότε δακτύλιον εἰς ist parallel dem ὕδωρ ἐπὶ . . . ἔδωκας 7 44; an welche Hand resp. welchen Finger der rechten Hand (τὴν χεῖρα αὐτοῦ) der Ring gethan wurde, wussten die Sklaven, vgl. Clem. Al. Paed. III 11 59. Schuhe an die Füsse soll er bekommen, eine Art von Luxus; wenigstens nach Clem. Paed. II 11 117 sind solche nur für Weiber und Soldaten wünschenswert. Auf d'Outrein's thörichte Frage, warum er nicht auch wie Zach 3 5 einen Hut aufs Haupt bekommen hätte, geht leider van K. noch ein; wir werden das unterlassen wie jede Widerlegung der alten Deutungen von Gewand, Ring und Schuhen, die die Priester (= δοῦλοι αὐτοῦ) dem Sünder bringen können. In der Parabel soll durch diese Züge, wobei keinerlei Vollständigkeit erstrebt wird — vielleicht schwebte Gen 41 42f. vor —, nur veranschaulicht werden, dass der Vater augenblicklich aus dem heimgekehrten Sohne das Gegenteil von einem Tagelöhner macht, einen vornehmen Mann, dass er ihn auszeichnet, statt ihn zu erniedrigen; und die Debatte darüber, wie weit Ring und Schuhe die Kennzeichen des freien Mannes im Unterschied vom Sklaven sind, ist zwecklos. Der in dieser Art von den Sklaven seines Vaters bediente, mit wertvollen Schmuckstücken aus des Vaters Besitz gezierte Mann ist als Ehrengast erwiesen, als mehr wie für gewöhnlich ein Sohn.

Einem Ehrengast pflegt man aber auch eine Festmahlzeit zu bereiten; daher befiehlt der Vater ferner (nach van K. andern Knechten), man solle das gemästete Kalb holen (φέρειν = Act 14 13) und schlachten (θύειν = 22 7); so heisst es auch Tob 7 9, dass sie bei erfreulichem Besuch ἔθυσαν κριὸν προβάτων. Der Vater Lc 15 giebt wiederum sein Bestes hin, das Kalb (vgl. Jes 22 13), das gemästete; σιτευτός = σιτιστός Mt 22 4, also das fetteste (vgl. Jer 26 21: Aegyptens Tagelöhner ὥσπερ μόσχοι σιτευτοὶ τρεφόμενοι ἐν αὐτῇ). „καὶ φαγόντες εὐφρανθῶμεν“ übersetzt nur Nsg. durch „esset und lasset uns froh sein“, wahrscheinlich weil

er dem Vater keinerlei Hunger zutraut. Natürlich ist das Subjekt in φαγόντες und εὐφρ. das gleiche, nämlich alle Anwesenden; D mit der Lesart καὶ φάγωμεν καὶ εὐφρανθῶμεν trifft mindestens den von Lc beabsichtigten Sinn; ob zu φαγόντες auch, wie zu θύσατε, das Kalb ergänzt werden soll (z. B. Syr[sin]), steht dahin; nötig ist ein Objekt nicht. εὐφραίνεσθαι bezeichnet die Festfreude, daher Tob 2 6 εὐφροσύναι und ἑορταί parallel stehen, vgl. Lc 12 19 16 19, auch hernach 29. Das καί vor φαγόντες vertritt ein Wav consec., das Essen und Feiern liegt von den ersten Vorbereitungen dazu, dem Holen und Schlachten, doch etwas weiter ab. Der Eifer der Alten (Orig., Ambr., Aug.), in dem Kalbe den Herrn Christus zu finden, in der Schlachtung dessen Kreuzestod, in dem Essen die Abendmahlsfeier, erscheint Stier und Stockm. blasphemisch; er ist aber nur in der Ordnung, sobald man den Vater, die Söhne, das ferne Land und das Kleid zu deuten für richtig hält. Der in Lc 15 23 redende Vater hat allerdings solche Nebengedanken nicht; ihn drängt es blos seiner Herzensfreude in einem grossen Festschmaus den „echt menschlichen" Ausdruck zu geben. Er führt den Grund auch an, wie 6 der Hirte und 9 das Weib, nur hier in feierlichem Parallelismus zweier Glieder: weil dieser mein Sohn tot war und aufgelebt ist, verloren war und gefunden worden ist. „Dieser" steht deiktisch, 6 blos τὸ πρόβατόν μου, 9 blos τὴν δραχμήν, weil beide nicht vorgezeigt werden. Das zweite Glied ἦν ἀπολωλὼς καὶ εὑρέθη weicht kaum mehr von 6 und 9 ab als diese unter einander. Das εὑρέθη fällt nur auf, da ein Suchen gar nicht stattgefunden hatte. Aber solchen Einwand hat das erste Glied geschickt abgeschnitten; war er tot, so nutzte es nichts, ihn zu suchen. Dies νεκρὸς ἦν und ἀνέζησεν ist offenbar hyperbolisch oder bildlich; „tot" deuten die meisten Erklärer im sittlich-religiösen Sinne: in Sünden tot, vgl. Eph 5 14 2 1 5, Neuere lieber als verschollen, für den Vater tot. Godet bezieht das erste Glied auf das persönliche Elend des Sünders (das verlorene Schaf), das zweite auf seinen Verlust für Gott selbst (der verlorene Groschen). Demgegenüber behauptet Stockm. mit gesundem Takt, man müsse beide Glieder aus ihrem Parallelismus heraus ineinander verschränken; das zweite Glied expliziere die starken Ausdrücke des ersten: bei diesem Wiederfinden des Verlorenen müssen wir uns ebenso freuen wie wenn wir einen Gestorbenen beklagt hätten und nun würde er unerwartet wieder lebendig. Eine beabsichtigte Zweideutigkeit in diesem „tot" und „verloren" sein, auf die wir durch ἀπεδήμησεν und durch ζῶν ἀσώτως hingeleitet werden, braucht deshalb nicht geleugnet zu werden; zur Allegorese zwingt sie aber nicht, vgl. Artemid. IV 33 ἡ τοῦ κναφέως γυνὴ . . . τὸν υἱὸν ἀπώλεσε καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας εὗρεν αὐτόν.

24 spricht aus dem Gefühl eines von Mitleid (ἐσπλαγχνίσθη!) und Wiedersehensfreude überwältigten Vaterherzens dasselbe aus, was der Sohn 17f. mit ἀπόλλυμαι und ἥμαρτον etc. in seiner Weise ausgesprochen hatte. Immerhin bleibt der Eindruck, dass gerade diese Formulierung 24 32 im Interesse der Anwendung gewählt worden ist; Lc (oder seine Quelle) wollte die Aufmerksamkeit auf die Toten und Verlorenen im religiösen Sinn hinlenken; man vgl. auch Jer 10 20, wo nach ὤλετο in ᵃ Vers ᵇ beginnt: οἱ υἱοί μου καὶ τὰ πρόβατά μου οὐκ εἰσίν (= sind tot).

Hier könnte die Parabel schliessen, wenn sie nur Parallele zu 15 4—6 und 8f. sein wollte, eine Anwendung wie 7 und 10 würden wir nun leicht selber ergänzen. Aber es folgt noch ein zweiter Teil, der nicht zufällig ebenso wie der erste endet 24ᵉ—32. Hier tritt in den Vordergrund der ältere Sohn, von dem bisher nur die Existenz gemeldet worden war. καὶ ἤρξαντο εὐφραίνεσθαι pflegt man noch zum ersten Teil zu ziehen, insofern es konstatiere, dass das Fest den Wünschen des Vaters gemäss zugerichtet worden sei. Eine solche Mitteilung erschien aber 6 und 9 überflüssig, auch hier hat sie nur Wert als Ueberleitung von 24 zu 25ff., sie schafft die Voraussetzung für die Szene 25—32 genau wie 11ᵇ die Voraussetzung für 12ff. Die Feier hatte begonnen, natürlich nicht blos seitens der Diener (van K.), sondern vor allem gerade (vgl. 32) seitens des Vaters und des heimgekehrten Sohnes, da entsteht durch Dazwischenkunft des älteren Bruders eine Störung. Dieser war gerade — ἦν δέ wie 8 32 — auf dem Felde. ἐν ἀγρῷ übersetzt Nsg. auf einem Acker; aber 17 31 ὁ ἐν ἀγρῷ und das häufige εἰς οἶκον = οἴκαδε weisen da zurecht. Nach 17 7 nehmen wir an, dass er draussen arbeitete, d. h. er that wie immer treulich seine Pflicht; das hergebrachte Raisonnement über die Eigenwilligkeit, Lohnsucht und Ueberhebung, mit der er sie that, hat schon van K. gründlich, wenn auch für Godet, Nsg. vergeblich, abgethan. Uebrigens lehrt der Zug, dass auch hier Jesus Leute seines Kreises, wo der Besitzer mit zugreift, nicht Latifundienherren zeichnet. ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ πρεσβύτερος heisst es in deutlicher Rücksichtnahme auf οὗτος ὁ υἱός μου 24. „Und wie er beim Kommen sich dem Hause näherte, hörte er Musik und Tänze und rief einen der Knaben heran und fragte, was das wäre.“ Die Motive für D und einen Lateiner, den Satzbau hier umzugestalten, sind so klar, dass deren Texte wohl blos von Blass dem t. rec. vorgezogen werden können. ὡς zeitlich = 7 12 ὡς δὲ ἤγγισεν τῇ πύλῃ, 12 58; ἐρχόμενος beim Kommen, nämlich vom Felde, von wo jeder abends zurückkehrt, τῇ οἰκίᾳ bedurfte hier wahrlich keiner Näherbestimmung. ἤκουσεν συμφωνίας καὶ χορῶν, er hört etwas, was ihn höchlich überrascht, συμφωνία und χοροί Musik (mehrere Instrumente, daher

συμφ.) und Reigentänze, eine bei Festmählern übliche Unterhaltung, s. Clem. Al. Paed. II 4 40. Mit PRIC. ein hendiadys anzunehmen, empfiehlt sich nicht; er hört erst die Flöten und Harfen, nachher auch die Schritte der Tänzer rauschen. Da ruft er heran (sibi, darum Med. vgl. 7 19) einen Sklaven, παῖς und δοῦλος stehen promiscue, sehr ungeschickt ist der Zusatz von αὐτοῦ hinter τῶν παίδων im t. rec.; πυνθάν. wie 18 36; τί (ἂν wahrscheinlich Emendation) εἴη ταῦτα vgl. Herm. Vis. III 3 1 τί ἐστιν τὰ πράγματα, Act 5 24 τί ἂν γένοιτο τοῦτο. Act 2 12 τί θέλει τοῦτο εἶναι, was nach D auch hier BLASS vorzieht, bringt eine stärkere Nüance hinein. GODET schilt wieder, dass der Sohn lieber zuerst bei einem Knecht als beim Vater anfrägt, er fühle sich eben im Hause nicht daheim; ich finde es einzig natürlich, dass er einen von den Dienern, die draussen umherliefen, sofort ausfragt, ehe er mit seinem beschmutzten Arbeitskleid in den Festsaal eintritt, wo ja vielleicht ein vornehmer Herr aus der Fremde zu glänzender Bewirtung sitzen mochte! ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ vgl. 21, die direkte Rede wird durch ὅτι, das Lateinern, Syrern und BLASS freilich überflüssig däuchte, eingeleitet wie 14 30. Dein Bruder ist gekommen (ἥκει = I Joh 5 20), da hat Dein Vater das Mastkalb geschlachtet (ἔθυσεν = schlachten lassen, vgl. 13 10 ἐκκόψεις), weil er ihn gesund wieder hat. ἀπολαμβάνειν zurückbekommen, parallel ἀποδιδόναι zurückgeben, wie Orig. in Mt t. XI 17 von der Mutter Lc 7 11 ff. sagt: υἱόν, ἐκκομιζόμενον νεκρόν, ἀπολαμβάνει ζῶντα. ὑγιαίνοντα gesund, echt lucanisch, vgl. 5 31 (S. 174) 7 10, ist noch schöner als blos ζῶντα. Durch den ὅτι-Satz ist das ἔθυσεν genügend gerechtfertigt, ὅτι = aus Freude darüber dass, αὐτῷ fügt D zu ἔθυσεν τὸν σ. μόσχ. vergröbernd und nach 30 konformierend hinzu. Selbst aber, wenn es echt wäre, müssten die übersichtigen Charakteristiken dieser Antwort des Sklaven, die z. B. herzlosen Spott und die Absicht der Aufhetzung entdecken (v. HOFM.), abgelehnt werden; der Diener referiert ganz objektiv; taktvoll unterlässt er jeden Hinweis auf die erbärmliche Erscheinung des Heimkehrenden, wie auf dessen tot und verloren gewesen sein. 28 „da wurde er — der Fragesteller, der die Hauptperson geblieben ist, darum nicht ausdrücklich genannt zu werden braucht — zornig (Mt 18 34) und weigerte sich einzutreten“ scil. in das Haus von 25, οὐκ ἤθελεν vgl. Dt 1 26 vom festen Entschluss: ob er diesen dem Knechte notifiziert hat, können wir unentschieden lassen, ebenso, durch wessen Vermittlung der Vater von dieser Weigerung erfuhr. Es bedarf nur geringer Phantasie, um solche Lücken der Erzählung auszufüllen. Sein Vater aber kam heraus und redete ihm zu (das von BLASS bevorzugte ἤρξατο παρακαλεῖν ist schon nach 24 c verdächtig). ἐξελθών absolut wie Mt 18 28, παρεκάλει αὐτόν kann natürlich nicht

trösten, doch auch wohl nicht direkt begütigen (J. WEISS) heissen, die gewöhnliche Bedeutung „bitten" reicht aus, wir ergänzen aus • εἰς-ελθεῖν vgl. 8 41 παρεκάλει αὐτὸν εἰςελθεῖν εἰς τ. οἶκον αὐτοῦ. Dass ihm der Vater damit eine besondere Ehre anthut, wenn er zu ihm hinauskommt (STOCKM.), ist, glaube ich, eine dem Texte fremde Reflexion, ebenso wird der Gegensatz zwischen dem Herausgehen des Vaters und dem Nichthineingehenwollen des Sohnes auf Zufall beruhen; lieber sollte man den kolossalen Unterschied beobachten zwischen dem Vater, der dem zerlumpt auftretenden Sohne gleich beim ersten Anblick mit stürmischer Liebe entgegeneilt und dem Bruder, der den äusserlich schon wieder hergestellten Bruder grollenden Herzens gar nicht sehen will, und auf das Zureden des Vaters nur eine bittere Antwort hat. Er sagt (vgl. 7 40 43) zum Vater (αὐτοῦ wird wohl späterer Zusatz sein) 29f.: „Siehe, soviele Jahre diene ich Dir und habe niemals ein Gebot von Dir übertreten, und mir hast Du niemals einen Ziegenbock gegeben, dass ich mit meinen Freunden ein Fest feierte; nun aber dieser Dein Sohn, der Dein Gut unter Huren verprasst hat, gekommen ist, hast Du ihm das Mastkalb geschlachtet." Mit dem letzten Satze nimmt er einfach das ihm von dem Diener Mitgeteilte auf; wüsste er von der Bekleidung mit dem vornehmsten Gewand, so würde wohl auch das angebracht werden; es ist mehr als geschmacklos aus dieser Spitze ἔθυσας . . . μόσχον bei dem Redenden besonderen Appetit auf Kalbsbraten zu erschliessen und das zu seinen Ungunsten umzudeuten. ἰδού vor einem Zahlbegriff wie 13 7 16. τοσαῦτα ἔτη wie πόσοι μίσθιοι 17; δουλεύω σοι vielleicht unter dem Einfluss der Rede Jakob's Gen 31 38ff. gewählt; die knechtische, lohndienerische Haltung des gesetzlichen Juden hört GODET mit vielen Protestanten da heraus und begrüsst darin den Schlüssel für den ganzen zweiten Teil des Gleichnisses: servus erat nach BENG. Aber auch sonst reden Söhne in der Bibel, ohne der Lohndienerei beschuldigt zu werden, ihre Väter mit „Herr" an und sind stolz auf ihre dem Vater geleisteten Dienste. Auf jüdischem Boden ist dies Wort nur ein Zeichen von Pietät, und zur Kritik an dem zweiten ist ebensowenig Anlass. Zu ἐντολή vgl. Act 17 15, παρέρχεσθαι trans. für עבר wie Dt 26 13 Jer 41 (34) 18 Jes 24 5 (dort hat auch statt παρῆλθοσαν A παρέβησαν wie hier D und BLASS παρέβην; dies gewöhnlicher, vgl. Epict. III 5 8 Tob 4 5), zu dem οὐδέποτε vergleiche man, ehe man auf freche Selbstüberschätzung erkennt, 17 10 S. 17f.; angesichts von Prov 15 5, wo es heisst, der wirklich Kluge sei ὁ φυλάσσων ἐντολάς (scil. seines irdischen Vaters) wird man nicht einmal eine Beeinflussung der Ausdrucksformen durch den Wunsch geistlicher Anwendung zugestehen, und es bleibt bei STOCKM.'s These: „an der historischen Richtigkeit

dieses Selbstzeugnisses ist durchaus nicht zu zweifeln." Sündlosigkeit spricht sich der Mann ja nicht zu; nur seine Sohnespflichten ist er sich bewusst genau erfüllt zu haben. καὶ ἐμοὶ οὐδέποτε ἔδωκας, die Stellung des ἐμοί zeigt an, worauf er zielt. ἔριφον einen Bock, ne haedum quidem sagt Iren. lat. IV 36 7 richtig; „geschweige ein Mastkalb" liegt dahinter. Doch ist ἔριφος auch nicht ein wertloses Tier (HLTZM.); er kann sogar zu den feinsten Delikatessen gehören, Clem. Paed. II 1 3 und Gen 27 9; der Unterschied dürfte vor allem sein, dass es im Stalle mehrere ἔριφοι gab, aber nur ein gemästetes Kalb. Der Zusatz ἐξ αἰγῶν hinter ἔριφον bei D, der BLASS imponiert, wird ebenso wie ἐρίφιον in B der Tendenz zu steigern entspringen; vielleicht ist auch Erinnerung an Tob 2 12f. im Spiele (12 B: ἔριφον, ℵ: ἔριφον ἐξ αἰγῶν, 13b ℵ: τὸ ἐρίφιον τοῦτο). ἵνα μετὰ τῶν φίλων μου εὐφρανθῶ nennt die Gelegenheit, bei der solche Spende eines Bockes hätte eintreten können; D präzisiert das εὐφρ. in ἀριστήσω; auf ein grosses δεῖπνον, wie sie es hier feiern im Haus, hätte der Redende ja nie Anspruch erhoben, ihm hätte ein Frühstück mehr als genügt! Die Erwägungen, warum das μετὰ τ. φίλων μου dastehe, werden durch die Mannichfaltigkeit der Antworten wohl als wertlos erwiesen; bald soll es bedeuten, dass der jüngere Bruder keine Freunde besitze, bald dass der ältere ja gar nicht an ein Festmahl zu seinen Ehren denke, bald dass er fröhlich nur unter seinesgleichen sein könne, den Vater nicht dabei haben wolle. Das Natürliche ist doch, dass er meint, ein Extrafest — und dazu pflegt man laut 14 12 seine Freunde einzuladen — wahrlich eher als der Bruder verdient zu haben. Er will dem Vater 29 nicht Undank, schlechte Behandlung des treuesten Sohnes vorwerfen, vielmehr darf man den Gedanken ergänzen: und ich habe Derartiges auch nie verlangt. Was ihn empört, ist nur die grossartige Auszeichnung, die jetzt dem Bruder zuteil geworden, das Verhältnis von Leistungen und Belohnungen bei ihm soll zu den heutigen Vorgängen die Folie bilden. ὁ υἱός σου οὗτος offenbart seine ganze Erbitterung; weniger im οὗτος als darin, dass er jenem den Brudernamen verweigert. Dass er sich selber nicht als Sohn fühle (VAN K.) oder den Vater tadeln wolle, weil er den Verschwender als Sohn anerkannt habe (GÖB.), braucht in der Phrase nicht zu liegen. ὁ καταφαγών σου τὸν βίον (D ersetzt dies Objekt durch πάντα); auch zu καταφαγών vgl. Gen 31 38; der Gegensatz zu der durch jahrelange Dienste des Aelteren erzielten Vermehrung des väterlichen Besitzes ist allerdings krass. μετὰ (τῶν?) πορνῶν mag im Blick auf μετὰ τῶν φίλων μου beigefügt sein, d. h. in der gemeinsten Gesellschaft, vgl. Clem. Hom. III 60 ἐσθίων καὶ πίνων μετά τε πορνῶν καὶ μεθυόντων, aber auch Prov 29 3 Sir 9 6. Die Auffassung des πορνων als gen. plur. von πόρνος Hurer, also πόρνων, ist wenig wahr-

scheinlich. Den Zusatz καὶ αὐλητρίδων hinter πορνῶν, den Resch dem Hebräerevangelium zuliebe als einen realistischen Rest des Urtextes von 30 feiert, um im Handumdrehen auch die χοροί 25 „μετὰ μουσικῶν καὶ αὐλητρίδων“ vor sich gehen zu lassen, wird man wegen seiner Beweglichkeit nicht haltbar finden. Mehr Wert hat die Frage, woher denn der ältere Bruder, der das Bekenntnis 21 nicht gehört und die Lumpen des Ankommenden nicht gesehen hat, die hier erwähnten Thatsachen wissen konnte. Wir antworten: aus der Quelle, aus der der Erzähler den Inhalt von 13b—16 weiss; es ist in der Heimat ruchbar geworden. Allerdings würde man in diesem Fall wieder erwarten, dass der Vater, ähnlich dem Hirten 4 f., einen Versuch gemacht hätte, seinen Sohn zu retten, ihn herumzuholen von seinen bösen Wegen; ein kleiner Mangel in der Komposition der Erzählung ist in diesem Punkte anzuerkennen. Doch worauf es ankommt, das erreicht die Rede: eine ungeheuerliche Bevorzugung des Lasterhaften vor dem Tüchtigen wird dem Vater vorgeworfen, was uns an 7 erinnert. Natürlich weist der Vater den Vorwurf zurück 31 f. „Kind, Du bist allzeit bei mir und alles Meinige ist Dein. Das Feiern und Fröhlichsein aber war nötig, weil dieser, Dein Bruder, tot war und lebendig geworden ist, verloren war und gefunden worden ist.“ 31 richtet sich gegen 29, 32 gegen 30. Der Ton ist sehr herzlich, schon in der freundlichen Anrede τέκνον. Aber nicht minder bei dem σύ — Du im Unterschied von dem Jüngeren — πάντοτε μετ' ἐμοῦ εἶ, καὶ πάντα τὰ ἐμὰ (Gen 31 43) σά ἐστιν; unsre Personen sind nie getrennt gewesen, ebensowenig unser Vermögen; Dir, dem Mitbesitzer, eine besondere Schenkung zu machen, hatte ich ja gar kein Recht wie auch keinen Anlass. Godet, der den „Pharisäern“, die er seit 25 vor sich sieht, mit demselben Auge, das im Bock 29 „einen Augenblick inneren Friedens und herzlicher Freude mitten in diesem Leben des knechtischen Gehorsams“ entdeckt, solche Anerkennung nicht gönnt, übersetzt: alles stand Dir zu Gebot, Du konntest es geniessen, kurz behandelt die Praesentia wie Imperfecta; und viele Andre teilen seine Stimmung, obwohl sie der Text einfach abschneidet. Aber auch eine Bestätigung der unzweifelhaften Sohnesrechte des Aelteren durch den Vater (Hltzm.) möchte ich in 31 nicht finden, noch weniger eine Definition des korrekten Verhältnisses zwischen dem Menschen und seinem Gott. 31 giebt blos die Folie zu 32 ab. Da liegt das Schwergewicht; woraus der Sohn 30 einen Vorwurf macht, das ist nach des Vaters Urteil Pflicht gewesen. εὐφρανθῆναι δὲ καὶ χαρῆναι ἔδει. Das ἔδει ist nicht irreal wie 11 42 13 16 Mt 25 27, sondern einfach erzählend wie 22 7 24 26: Fest und Fröhlichkeit mussten — nämlich heut wo ich das Kalb schlachten liess — eintreten. Ein σε darf sonach, obwohl

die meisten Exegeten so erklären, als ob es dastünde, Ps.-Chrys. z. B. sogar σε ἔδει liesst, nicht nach Belieben ergänzt werden, vgl. Mt 18 33 οὐκ ἔδει καὶ σὲ ἐλεῆσαι, auch nicht direkt das nos der Itala; es ist eine Feinheit, dass der Vater ein irgendwie beschränktes Subjekt für die Festfreude nicht nennt; er hofft, bald auch den älteren Sohn in den Kreis der Feiernden miteinbeziehen zu können. Sein εὐφρανθῆναι ersetzt das zornige ἔθυσας αὐτῷ τὸν σ. μ. in der Rede des Sohnes; καὶ χαρῆναι macht den Eindruck, von dem, der die drei Parabeln Lc 15 zusammenstellte, als Parallele zu 6f. 9f. herangeschoben worden zu sein; nahe lag die Verbindung, vgl. Jo 2 23 Lament 4 21 Esth 9 17, nur ist dort immer χαρά das erste, εὐφροσύνη die Steigerung. Genau so wie 23f. der Vater die Aufforderung zu fröhlicher Festfeier begründet hat, begründet er hier die Behauptung, dass eine Pflicht zu feiern vorlag; nur ändert er das „dieser mein Sohn", um auf das Gemüt seines Zuhörers zu wirken, in „dieser Dein Bruder". Kleine Kürzungen wie ἔζησεν statt ἀνέζησεν und die Fortlassung von ἦν vor ἀπολωλώς sind für den Inhalt gleichgiltig.

Der Vater bestreitet also keine der Behauptungen seines älteren Sohnes, weder Verleumdung noch Selbstüberhebung noch undankbares Ableugnen empfangener Gnaden wirft er ihm vor, nicht einmal das tadelt er ausdrücklich, dass jener über die Rückkehr des Bruders keine Freude empfindet. Nur sich, sein scheinbar paradoxes und ungerechtes Verhalten will er verteidigen und zwar in der durch das Nebeneinander von 31 und 32 so einleuchtenden Form: Während Du niemals ein Toter und ein Verlorener geworden bist, mir überhaupt zur Unterbrechung des ruhig gleichmässigen Ganges unsers gemeinschaftlichen Lebens nie Anlass gegeben hast, hat Dein Bruder durch die Ueberraschung, die sein (ἀνα)ζῆσαι und εὑρεθῆναι nach so dunkler Vergangenheit brachte, wahrlich Grund zu absonderlicher Freude gegeben; und es ist nun einmal so, stürmischen Jubel ruft nicht das Glück ungestörten Besitzes hervor, sondern des Wiedererwerbs von Verlorenem.

Damit schliesst die Erzählung; ob der Aeltere dem Vater zuletzt in den Festsaal gefolgt ist, erfahren wir so wenig wie 6 und 9, ob die Freunde und Nachbarinnen und auf wie lange Zeit sich der erbetenen Mitfreude hingegeben haben, vgl. auch 13 9. Das Interesse der Parabel geht eben nicht darauf, festzustellen, wie schliesslich sich der ältere Sohn zum jüngeren stellt, oder auch, ob der jüngere nun definitiv geheilt ist u. dgl. mehr, was die Ausleger um so intensiver beschäftigt; es hat seinen Höhepunkt in dem εὐφρανθῆναι ἔδει 32 erreicht. Resch denkt sich, um einen zusammenfassenden Eindruck von dem einzigartigen Gleichnis zu erhalten, die Schlussgnome hinzu: [οὕτως λέγω ὑμῖν] ἔσται μεγάλη

χαρὰ καὶ ἑορτὴ ἐν οὐρανοῖς τῷ πατρὶ καὶ τοῖς ἀγγέλοις — letztere als die himmlischen Musiker gedacht — ἑνὸς ἁμαρτωλοῦ ἐπιστρέψαντος; glücklicherweise erspart uns Lc diese Gnome, deren zusammenfassender Charakter recht problematisch erscheint, da sie aus 25—32 doch höchstens die Musiker verwertet.

Wenn denn nun aber der Parabel kein Wort der Anwendung beigefügt worden ist, was will sie bedeuten? Welchen Sinn Lc mit ihr verbindet, hat er durch die auf das ganze Kapitel, am unverkennbarsten aber auf 11—32 bezügliche Einleitung ausser Zweifel gestellt; in dem Beispiel eines Vaters, der den mit Schuld beladenen aber reuig heimgekehrten Sohn liebewarm empfängt und seine Freude auch dem Zorn des älteren, immer treu gebliebenen, Sohnes gegenüber rechtfertigt, soll Jesus gerechtfertigt werden, der die Zöllner und Sünder annimmt, obwohl die Pharisäer und Schriftgelehrten darüber murren; es geschieht das hier schlagender als in den kürzeren Parabeln 4 ff. 8 ff., wo ein Missvergnügen neben der Freude der Finder gar nicht zum Ausdruck kommt, und wo die pharisäische Advokatenkunst einwenden konnte, ein verlorenes Schaf und ein verlorener Groschen würden auch von ihnen stets gern wieder „angenommen“ werden, da sei das Verlorengehen nur ein Unglück, keine Schuld; anders liege es bei verantwortlichen Menschen. Allegorisch hat Lc bei seinem Verständnis der Parabel 11—32 auch nicht einen Zug zu deuten brauchen; im Gegenteil, seine Hörer sollten sich recht lebhaft in die Situation eines Vaters, die er da malt, hineinversetzen, sollten ihr Urteil fällen, ob sie den Vater nicht begriffen, ob sie ihm nicht sowohl bei 20—24 wie 31 f. Recht gäben: damit hatten sie, ὀρθῶς κρίνοντες wie 7 43 Simon, das Murren über Jesu Sünderliebe verdammt und seine entgegenkommende Haltung zu Zöllnern und anderm elenden Volk als edel anerkannt. Denn was hüben schön ist, kann nicht drüben schmutzig heissen.

Allein schwerlich ist das die ursprüngliche Absicht der Parabel. Es wird dadurch das Schwergewicht zu stark in ihre zweite Hälfte verlegt, der eingehende Bericht über das Treiben des jüngeren Sohnes 12—19 ist, wenn blos zur Vorbereitung für die Auseinandersetzungen zwischen Vater und älterem Sohne bestimmt, sogar ein rhetorischer Fehler, und dieser wird um so peinlicher, je wichtiger man jede Einzelheit in der Parabel als Abbildungsmittel für dogmatische Sätze nimmt. So überschreibt GODET das Ganze: das Gleichnis vom verlorenen und wiedergefundenen Sohn, erklärt aber sofort, es bestehe aus zwei Gemälden, die zusammengehören, 1. dem vom jüngeren und 2. dem vom älteren Sohn. Im ersten konstruiert er fünf Auftritte, die den fünf Entwicklungsphasen im Leben des bekehrten Sünders ent-

sprechen, Sünde, Strafe, Busse, Bekehrung, Rechtfertigung; durch das zweite komme Jesus auf die geschichtliche Sachlage 1 f. zurück. Und nach Nsg. „dient des Vaters Auftreten allein zur Beleuchtung und Wertbestimmung des Gesinntseins der beiden Söhne sowohl an sich wie in ihrem Verhältnis zu einander"; das Gleichnis zeigt die Wirkung von Christi Kommen auf die Zöllner dort und auf die Pharisäer hier. Damit ist die Einheitlichkeit der Parabel preisgegeben, und man kann es neueren Kritikern nicht verdenken, wenn sie ein solches Konglomerat von zwei durchaus verschiedene Spitzen enthaltenden Gemälden Jesu nicht zutrauen, sondern 25—32 lieber als einen von Lc oder einem Vorgänger hergestellten Zusatz von der echten Parabel 11—24 abtrennen. Die Gleichartigkeit des Tones in beiden Teilen, wo die semitische Sprachfarbe an Lc als Verfasser kaum zu denken erlaubt, spricht sehr zu Ungunsten dieser Hypothese. Vor allem aber würde das Bild des älteren Sohnes in 25—32, wenn erst ein Evangelist es, lediglich um den Pharisäismus zu geisseln, gezeichnet hätte, derbere Züge tragen. Auf einen Pharisäer, oder sonst einen religiösen Gegner, meinetwegen Juden oder Judenchristen, den der Schriftsteller bekämpfte, ist die Erklärung 29 so wenig wie die von der entgegengesetzten Seite 31 zugeschnitten; auch wenn der unbekannte Erfinder keine direkte Allegorese wünschte, hätte er unwillkürlich seiner Tendenz kräftiger gedient, hätte vor allem bei der Weigerung des Aelteren, mitzufeiern, seine Reinigkeitsbedenken mindestens neben dem Unwillen über die erfahrene Zurücksetzung zum Ausdruck gebracht. Mit dem Suchen nach der im älteren Sohn 25 ff. abgebildeten geschichtlichen Grösse ist man genau so wenig glücklich gewesen, wie mit den Deutungen des jüngeren Sohnes und des Vaters: dass Jesus in diesem Vater sein Bild gezeichnet hätte, ist genau so unwahrscheinlich, wie dass der Dichter von 25—32 Jesum die liebevollen Worte σὺ πάντοτε μετ' ἐμοῦ εἶ 31 an selbstgerechte Pharisäer hätte richten lassen wollen. Aber wir werden der Parabel gerade als einer festgeschlossenen Einheit am besten gerecht werden können, wofern wir sie nur ganz unabhängig von den hergebrachten Wünschen tendenziöser Ausnutzung, selbst von denen des Lc, betrachten. Schlösse sie mit 24, so wäre ihr Gedanke zweifellos der: Wie unter uns Menschen ein Vater sein verlorenes Kind, auch wenn es sittlich und materiell so tief wie irgend möglich gesunken ist und blos durch die entsetzlichste Not zur Selbstbesinnung hat gebracht werden können, dann doch, sobald es zu ihm zurückkehrt, von Mitleid und Liebe überwältigt, an sein Herz drückt, sogar ehe es Vergebung erbeten hat, wie er den Tag des Wiederbekommens als den grössten Festtag feiert, so (oder wie viel mehr noch 11 13!) wird Gott allezeit über den Sünder,

der, wenn auch aus den Höhlen des Lasters heraus, die eigne Hilflosigkeit bitterlich begreifend, sich hoffend zu ihm wendet, sich erbarmen, nur Worte und Thaten der Liebe für ihn haben, und sich des Frevlers, der wieder Gottes Kind geworden ist, freuen wie über einen glänzenden Gewinn. 25—32 können nun nicht dazu bestimmt sein, solche Freude als blos einem Vaterherzen erschwinglich, selbst von dem leiblichen Bruder nicht gebilligt, darzustellen; denn Andre, alle die Tischgenossen, die 25[c] voraussetzt, nehmen doch an ihr Teil, gerade nur der Bruder nicht. Seine Weigerung einzutreten, hernach seine heftige Rede haben den einzigen Zweck, das abschliessende Wort 31 f. herauszufordern, durch das der Vater jene seine Freude auch gegenüber der Kritik eines Getreuen rechtfertigt; nach ernster sittlicher Prüfung seines Verfahrens muss er es doch bei dem Jubelruf 24 belassen. Da kann nicht als zweites Thema neben das für 18—24 angenommene gerückt werden: Wie jener Vater sich von einem missvergnügten älteren Sohn nicht dreinreden lässt und Recht und Pflicht seiner Väterlichkeit gegenüber dem Aermsten behauptet, so gestattet auch Gott keinem Gerechten, sich darüber zu beschweren, wenn er die Sünder annimmt. Sondern zu 11—24, die Gottes Sünderliebe in ihrer Grenzenlosigkeit beschreiben, bietet 25—32 eine Ergänzung, indem das Beschriebene nun auch verteidigt wird. Der Einwand lag nämlich nahe, dass solche Gütigkeit gegen die Sünder förmlich eine Prämie auf die Sünde setze und eine Unbilligkeit, einen Mangel an Liebe gegen die Gerechten involviere. Diesen Einwand widerlegt der Abschnitt 25—32, und zwar so wirkungsvoll, weil er den scheinbar zurückgesetzten Gerechten erst allein zu Wort kommen lässt, um dann durch 31 f. den Fehler in seiner Berechnung nachzuweisen: Du verwechselst Liebe und Anerkennung mit festlicher Freude; Liebe hast Du wahrlich nicht weniger von mir erfahren als Dein Bruder, aber so aussergewöhnliche Freude wie heute dieser hast Du, Gottlob, mir nie bereitet. Du hast der Gaben Fülle ununterbrochen still genossen, von denen dem Andern, der sie lange zu seinem Unheil verschmäht hatte, heute endlich wieder etwas reichen zu können, mich so fröhlich stimmt! Das „mehr Freude über den bussfertigen Sünder als über den der Busse nicht bedürftigen Gerechten“ ist also am glänzendsten erst in dieser Parabel — die auch die Gleichgiltigkeit des Zahlenverhältnisses in allen dreien bestätigt — nicht illustriert blos, sondern ernstlich begründet. Denn wie niemand einem menschlichen Vater unter den 11 ff. geschilderten Verhältnissen sein Wort 31 f. beanstanden wird, so ist die Anwendung auf den Vater im Himmel selbstverständlich, und das πόσῳ μᾶλλον hier noch viel zweifelloser als bei 20—24. Demnach ist der Gedanke der einheitlich gefassten Parabel

dieser: Wie ein Vater zweier Söhne, dem der eine davongeht, um Gut und Ehre, fast auch das Leben zu verschleudern, diesen, sobald er reuig wiederkehrt, mit Herzlichkeit, ja nun mit einer nach langem Glimmen fast lodernden Liebesglut empfängt, ohne dass dem andern Sohn, der allewege seine Pflicht gethan, dadurch ein Unrecht geschähe und er sich der Liebe seines Vaters minder teilhaftig fühlen dürfte, so steht der Weg zu Gottes Vaterherzen auch dem verrottetsten Sünder, wenn er nur Zugang dahin haben will, immer offen, und ist die Wiederaufnahme an Kindes Statt ihm gewiss, ohne dass dies je eine Zurücksetzung des Gerechten bedeutete, und den von Gottes Liebe irgendwie ausschlösse. Die Paradoxie, dass das Vergebenkönnen für Gott eine grenzenlose Freude ist, wird absichtlich von Jesus dahin zugespitzt, dass solche Freude viel grösser sein muss als die Freude an einem der Vergebung nie Bedürftigen. Stark anthropomorph wird auch bei Gott die Seligkeit des Wiederfindens mit dem Glück des ungestört Besitzens verglichen; eben dieser anthropomorphe Einschlag gehört zu den untrüglichen Zeichen der Echtheit unsrer Parabel. Mit der Parabel von den zwei ungleichen Söhnen Mt 21 28, zu der sie HLTZM. und VOLKM. mit verschiedenem Resultat in Beziehung setzten, hat sie recht wenig gemein, fast nur den Mann, der zwei Kinder besitzt, und das Nichtwollen des einen Sohnes. Mehr Verwandtschaft besteht noch zwischen Lc 15 11ff. und Mt 20 1—16, besonders 10ff. erinnern hier lebhaft an Lc 15 25ff. Aber keine Kunst vermag die bis zur elften Stunde von niemand gedungenen arbeitswilligen Leute Mt 20 mit dem verlorenen Sohn Lc 15 auf ein Niveau zu schieben. Eine von SCHÖTTGEN beigebrachte angebliche Parallele aus der rabbinischen Litteratur, die Archiater-Anekdote, hat noch weniger mit Lc 15 11ff. gemein als die Aesopfabel vom νέος ἄσωτος (ed. HALM No. 304), deren Formulierung unter dem Einfluss von Lc erfolgt sein dürfte. Zum Gedanken zu vergleichen verlohnt sich am ehesten ein Philofragment aus einer Catene zu Gen 27 6ff. (MANG. II 676). „Wo zwei Söhne da sind, ein guter und ein schuldiger, erklärt der Vater, den schuldigen segnen zu wollen, nicht weil er diesen dem tüchtigen vorzieht, sondern weil er weiss, dass jener die Kraft hat allein auf rechtem Weg zu bleiben, dieser aber, übel angelegt wie er ist, keine Hoffnung auf Rettung hat ohne die Gebetswünsche des Vaters; und würden die ihm vorenthalten, so wäre sein Verderben besiegelt.“ Auch bei Jesus feiert der Vater nicht den guten Sohn, nur den ὑπαίτιος, und auch bei ihm haben wir den Gegensatz zwischen dem διὰ αὑτοῦ κατορθοῦν δυνάμενος und dem, der ohne das hilfreiche Eintreten des Vaters πάντων κακοδαιμονέστατος wäre; aber bei Philo wird das zunächst auffallende

Handeln des Vaters von seiner Ueberlegung, seinem Wissen bestimmt, bei Jesus von der ihn überwältigenden Liebe; und die Freude der Vaterliebe über die Gelegenheit, sich in ihrer Unerschöpflichkeit äussern zu können, die bei Jesus den wichtigsten Zug bildet, fehlt bei Philo. In Lc 15 11ff. redet der, der gekommen war nicht Gerechte sondern Sünder zu laden Mc 2 17, der verlorenen Schafen Mt 10 6 15 24 seine ganze Kraft widmen wollte, dessen höchste Seligkeit es war, Verlorenes zu suchen und selig zu machen Lc 19 10. Auf dem Höhepunkt religiösen Selbstgefühls, das in Joh 10 30 den grossen Ausdruck findet: „Ich und der Vater sind eins", in dem Bewusstsein, an seinem Herzen seines Vaters Herz recht zu erkennen, malt er den Menschen des Vaters Bild: weil er, Jesus, ohne sich Mangel an Wertschätzung der Gerechten vorwerfen zu müssen, doch so viel mehr sich hingezogen zu denen fühlt, Freude an denen hat, die ihn nötig haben, für die er etwas leisten kann, die ohne ihn der Hölle gehören würden, muss auch sein Vater so empfinden, kühnlich proklamiert er Gott als den echten Sündervater. Denn dass Jesus die Anwendung von dem in unsrer Parabel Veranschaulichten unmittelbar auf seine Grundsätze gewünscht hätte, ist nicht anzunehmen; die Vergleichung seines Verhältnisses zu Sündern und Gerechten mit dem eines Vaters zu einem missratenen und einem braven Sohn lag ihm schwerlich nahe, während die Wahl gerade dieses Bildes unter Hörern, die besonders er immer darin bestärkt hatte, sich gegenüber Gott wie Kinder gegenüber dem Vater zu fühlen, die Beziehung auf Gott erzwang.

Ist es aber nur Gottes Stellung zu Bösen und Guten, über die Lc 15 11—32 ein Licht verbreiten soll, dann wird die Parabel kaum bei dem Lc 15 1f. genannten Anlass gesprochen worden sein. Sie ist nicht sowohl eine Verteidigung des sünderfreundlichen Jesus gegen Angriffe dünkelhafter Superfrommen, als — und das erhöht ihren Wert — eine erhabene Offenbarung über eine Grundfrage der Religion, nämlich die: darf der Gott der Gerechtigkeit die Sünder in Gnaden aufnehmen? Diese Frage hat sich und den Seinigen Jesus einmal beantworten müssen ganz unabhängig von etwaigem Murren der Pharisäer; die Bedenken ihrer eignen religiösen Erziehung, ihres eignen Gewissens mussten ebenso beseitigt wie die Angst der an ihrem Heil fast Verzweifelnden gehoben werden, und dies geschieht so grossartig wie schlicht durch unsre Geschichte. Sie enthält ein Evangelium, das Evangelium κατ' ἐξοχήν, nicht Auseinandersetzung mit unbelehrbaren Gegnern. Ob sie unmittelbar hinter den Parabeln vom verlorenen Schaf und Groschen gesprochen worden ist, wollen wir nicht entscheiden; unmöglich wäre es nicht, denn auch diese verkündigen die Freude des Himmels über

jede wiedergewonnene Seele. Andrerseits spielt dort das Suchen, das hier fortfällt, die Hauptrolle, und zu 25—32 fehlt dort jedes Analogon. Der Hirte hat die 99 Schafe eine Weile allein gelassen, blos um das eine verlorene bemüht, der Vater dagegen ist nach 31 mit dem älteren rechtschaffenen Sohn immer zusammen geblieben; als Steigerung gegenüber 4—10 ist 11—32 wenig geeignet, wahrscheinlicher also, dass die Zusammenstellung dieser drei Stücke erst durch Lc erfolgt ist.

Noch ein Wort über den religionsgeschichtlichen Wert dieser Perikope ist hier am Platze; wir kehren damit zu unserm Ausgangspunkt S. 334 zurück. VAN K. fragt besorgt: Kann denn ein Sünder sich von selber bekehren, und wird ihm vergeben ohne Christi Mittlerschaft, ohne seinen Opfertod?, und NSG. verbittet sich gegenüber BEYSCHLAG's rationalisierender Deutung, dass man aus dieser Erzählung eine neue, unevangelische, widerapostolische Heilsordnung ableite. Mit mehr oder weniger Geschick haben die Exegeten, denen die Identität der „Rechtfertigungslehre" des Paulus oder Luther's mit den Anschauungen Jesu selbstverständlich ist, betont, dass man in einer Parabel kein vollständiges Abbild des Heilsprozesses erwarten dürfe; die Inkongruenz zwischen Bild und Abgebildetem lasse immer Raum zu Ergänzungen; das argumentum e silentio dürfe hier nicht gebraucht werden, um sonst feststehende Elemente des Heilsprozesses abzuleugnen. Sie haben Recht, eine Arbeit des heiligen Geistes am Sündergewissen konnte vor dem εἰς ἑαυτὸν ἐλθών des hungernden Sohnes 17, wofern das Bild nicht verdorden werden sollte, nicht zur Darstellung gelangen, und ein Hinweis darauf, dass erst der Sühnetod des Gottmenschen den starken eifrigen Gott gegen die Sünder so gnädig macht, war 20ff. auch nicht thunlich. Und von der grossen Mehrzahl der Menschen, die nun einmal weder „Verlorene" im vollen Sinne noch Gerechte zu sein pflegen, sagt Lc 15 11—32 gar nichts aus. Also blos weil sie in der Parabel nicht gelehrt werden, sind jene dogmatischen Theoreme keineswegs als durch die Parabel beseitigt zu betrachten. Aber die Freude Gottes über einen bussfertigen Sünder kann ehrlicherweise in dem Tone dieser Parabel nur jemand verkündigen, der den Entschluss zur Umkehr bei dem Sünder aus dessen Herzen erwachsend, nicht durch die Gnadenkräfte eines Andern herbeigeführt glaubt; eine grenzenlose Freude über den Eintritt einer Sache, die von meinem Willen allein abhängt, ist ein Unsinn: Jesus hat hier wie anderswo das Bitten, das Anklopfen sehr ernstlich, nicht pro forma dem Sünder auferlegt, hat nur dem, der von sich aus kommt und bittet, von Gottes wegen das δοθήσεται verheissen. Und nicht minder unvereinbar mit Lc 15 11—32 als jede Anbringung des Dogmas von der Gnadenwahl

ist die Forderung eines Sühnopfers; damit schiebt man dem Vater die Stimmung des älteren Sohnes zu, der auch nach Strafe ruft, und Zorn statt Güte zeigt. Hätte Jesus eine Vergebung aller Sünden lediglich auf das Bussgebet des Sünders hin nicht angenommen, sondern seinen Opfertod für die conditio sine qua non betrachtet, so hätte er sich durch diese Parabel wie durch sonstiges ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι z. B. 7 48 einer schweren Irreführung seiner Zuhörer schuldig gemacht; namentlich aus Lc 15 11 f. musste jeder Unbefangene schliessen, dass Gott schon jetzt auf seine verlorenen Kinder warte, dass seine Freude grenzenlos sein würde, wenn sie nur kämen; galt etwa die Geschichte erst nach dem Tage von Golgatha, so ist das εὐφρανθῆναι ἔδει eine Unwahrheit. Ueberhaupt bleibt für einen Vermittler zwischen Gott und dem Sünder in der Anwendung unsrer Parabel kein Platz; Jesus hat nicht daran gedacht, sich für einen solchen zu halten; nicht um Christi, des Gestorbenen, willen nimmt der Gott von Lc 15 11 ff. den Sünder an, sondern weil er gar nicht anders kann als vergeben, weil es ein armes, liebes Kind ist, das ihm naht. Nach Jesu Begriffen hat Gott so vergeben, wiederaufgenommen, sich gefreut auch schon vor Jesus; er hätte es seit Anfang der Welt an jedem Verworfenen so gern gethan: die neue Aera des Evangeliums hebt mit Jesus nicht an, weil erst sein Sühnetod eine Begnadigung der Sünder für Gott möglich machte, sondern weil erst er durch sein Leben und seine Verkündigung diesen Gott den Menschen enthüllte, nahe brachte, ihnen das Vertrauen auf Gottes Gnade, d. h. den Glauben schuf, und sie mutig machte auf Gott zu hoffen. Die „einzige" Parabel vom verlorenen Sohn enthält somit für ein Rechtfertigungsdogma wenig, für ein geängstetes und zerschlagenes Herz alles. Die Kirche Jesu, die für ihr geliebtes extra ecclesiam nulla salus freilich hier keine Anknüpfungen fand, hat unsrer Perikope teils direkt durch Ignorierung teils indirekt durch Verschüttung und theologisierende Missdeutung ihr Uebelwollen reichlich bewiesen; die Religion Jesu besitzt ihr vollständigstes, einfachstes und tiefsinnigstes Glaubensbekenntnis, ihre erhabenste Apologie in dieser Parabel.

36. Die zwei ungleichen Brüder. Mt 21 28–32 (Lc 7 29 f.).

Ebenfalls ein Vater und seine zwei Söhne bilden das Personal einer ganz kurzen Parabel, die nur Mt uns aufbewahrt hat: die kalte Zurückhaltung, mit der die kirchlichen Ausleger alter und neuer Zeit dies Stück des Evangeliums behandeln, hat ihren Grund nicht in dem geringen Ertrag an religiösen Gedanken, den man hier erwarten durfte, sondern in Verlegenheiten, die der überlieferte Text schuf und über die man sich nicht klar zu werden wagte.

Die einleitende Frage 28 τί δὲ ὑμῖν δοκεῖ richtet Jesus an die Hohenpriester und Aeltesten des Volks, die ihn 23 im Tempel zur Rede gestellt haben. Wie 18 12 (17 25) fordert Jesus dadurch die Hörer zum Urteilen auf; eine Frage wie die 31ª muss notwendig folgen. Zuvor aber wird eine Geschichte mitgeteilt, 28ᵇ—30, von einem Manne, der zwei Söhne hatte, und als er ihnen eines Tages den Auftrag gab im Weinberg zu arbeiten, mit ihrer Folgsamkeit ganz merkwürdige Erfahrungen machte. ἄνθρωπος εἶχεν τέκνα δύο lautet der beste Text, ein reich bezeugtes τις nach ἄνθρ. wird wohl aus Lc 15 11 stammen wie auch die Stellung des δύο vor τέκνα (B); τέκνα steht = υἱοί, wie Jer 38 15 (31 15) LXX zwar ἐπὶ τοῖς υἱοῖς αὐτῆς für hebr. בניה hat, Mt 2 18 aber τὰ τέκνα αὐτῆς zitiert wird. Ein besonderes Motiv für die Wahl dieses Ausdrucks statt des Lc 15 11 gebrauchten υἱοί aufzuspüren, ist ziemlich so überflüssig, wie die Anrede des Vaters an den ersten Sohn „τέκνον" besonders zu erklären, nämlich entweder aus dem Bedürfnis zärtliche Liebe zu zeigen (Meyer) oder als Appell an den Kindesgehorsam, der den Söhnen Dienstleistungen gegenüber dem Vater zur Pflicht mache (B. Weiss, Stockm.) Der Vokativ υἱέ wird eben im familiären Verkehr nicht gebraucht, was ein Blick auf die zahllosen Vokative παιδίον und τέκνον in den Texten von Tobias, neben denen kein υἱέ figuriert, genügend klar macht. (καὶ?) προσελθὼν τῷ πρώτῳ (scil. τέκνῳ) εἶπεν; hier beginnt also der Vater die Aktion, nicht wie Lc 15 12 einer der Söhne. προσελθεῖν τινι zum Zweck des Anredens wie 28 22 23. Er sagt, halb bittend, vgl. Lc 15 12ᵇ: τέκνον, ὕπαγε σήμερον ἐργάζου ἐν τῷ ἀμπελῶνι. ὕπαγε hebraisierend vor einem andern, asyndetisch angeschlossenen Imperativ, vgl. 19 21 27 65 28 10; wie 5 24 ein πρῶτον zur Näherbestimmung noch dahintersteht, so hier ein σήμερον; denn zu ὕπαγε (mit H. Ewald, Wzs.), nicht zu ἐργάζου (Luther, Erasm., van K., Nsg.) werden wir dies „heute", das Syr^sin auslässt, B. Weiss ganz übersieht, ziehen. ἐργάζεσθαι bedeutet (= I Cor 4 12 9 6) Handarbeit verrichten, wie es 20 1 ff. die gemieteten ἐργάται im Weinberg thun, Job 24 6 steht sogar ἀμπελῶνας als Objekt neben ἠργάσαντο; die Arbeit als eine gemeine, für einen freien Mann erniedrigende zu charakterisieren, war gewiss nicht die Absicht des Erzählers. Das μου, das schon B zu ἀμπελῶνι fügt, passt nicht hieher; ein Vater redet zu seinem Sohne nicht von seinem Weinberg, aber Abschreiber, die wie Orig. diesen Weinberg als den des Logos und den Acker (Mt 13) als den des (Gott-) Vaters festlegen wollten, vermissten solchen Genetiv. εἰς τὸν ἀμπελῶνα statt ἐν τῷ ἀ. (D, Ital., Chrys.) ist wahrscheinlich zu ὕπαγε konstruiert, unter Einfluss von 20 4 7 entstanden. Das beim Imperativ von ὑπάγειν ausnahmslos gebrauchte Präsens wirkt auf das nächste Verb, das gegen den sonstigen Brauch hier auch im Präsens steht, obwohl es sich um

eine einmalige Thätigkeit handelt; mit Recht betont STOCKM., dass jener Auftrag des Vaters an den Sohn als etwas Aussergewöhnliches, eben nur für diesen Tag gerade Wünschenswertes gedacht wird. Die früh morgens durch den Vater vorgenommene Verteilung der Tagesarbeit in der Familie (PAULUS) hat mit diesem Auftrage nichts zu thun; es soll überhaupt blos eine Situation geschaffen werden, in der mit voller Wahrscheinlichkeit Söhne von verschiedener Sinnesart einem Wunsche des Vaters gegenüber sich entgegengesetzt verhalten konnten. Eine weitere Verwendung der einzelnen Züge bei der Anwendung, oder gar eine geistliche Deutung derselben führt hier zum Widersinn; der Vater ist nicht Gott oder Christus, die Söhne sind nicht die Menschheit, welcher „in corde ut deus" Gott seinen Willen kundthäte, der Weinberg ist nicht das Himmelreich oder die Gerechtigkeit und „heute" nicht = in tempore saeculi hujus (OP. IMPERF.), sondern irgend ein gewöhnlicher Vater wendet sich an seinen Sohn mit einem Auftrag, der die konkrete Form 28b nur erhält, weil es in der Parabelsprache einer solchen bedurfte: abstrakt lautet die Forderung 31: thue meinen Willen. Er wendet sich mit der gleichen Forderung an beide Kinder, 30 beginnt: προςελθὼν δὲ τῷ ἑτέρῳ εἶπεν ὡσαύτως, das abkürzende ὡσαύτως (wie 20 5) garantiert uns, dass die Rede im zweiten Falle nicht etwa drohender oder herzlicher als vorher geklungen hat, taktvoll wird auch hier ein προςελθών (das Syr[sin cur] beidemal fortlassen) dem εἶπεν vorangestellt: an der Verschiedenheit des Erfolges ist der Vater in keiner Weise schuld. Für τῷ ἑτέρῳ lesen z. B. B. WEISS, W.-H. mit B und CHRYS. τῷ δευτέρῳ; aber dies dürfte, vgl. 22 26 Lc 19 18, als ein genauerer Gegensatz zu τῷ πρώτῳ erschienen sein. Bei ὁ πρῶτος und ὁ δεύτ. (resp. ὁ ἕτερος) an einen älteren und einen jüngeren Sohn zu denken, verbitten sich VAN K., B. WEISS, STOCKM. sehr energisch; VAN K. will zugeben, dass ὁ πρῶτος oft = πρότερος stehe, behauptet aber, dass dies nichts mit ὁ πρεσβύτερος zu thun habe, eher sei der erstgefragte Sohn Mt 21 sogar nach Lc 15 12 ff. als der jüngere anzusehen. Dabei ist die Heranziehung der Lc-Parabel sicher unberechtigt; für ὁ πρῶτος (הראשון) belegt Gen 32 17 19 wie für ὁ ἕτερος (השני) Dan 8 3 (LXX und Θ) die Abwesenheit jeder Reflexion auf Altersdifferenzen; der erste und der andre Mt 21 28 30 werden ursprünglich genau so zu einander gestanden haben wie Lc 7 41 ὁ εἷς und ὁ ἕτερος unter den δύο χρεοφειλέται. Aber ausgeschlossen ist auch nicht, dass schon Mt, wie so Viele von den ältesten Auslegern, hier den älteren und den jüngeren Sohn unterscheiden wollte; und das Natürlichere wird immer sein, dass in solchem Fall der Vater sich zuerst an den älteren wendet. Die Antwort der Söhne wird beidemal

eingeleitet durch ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν, vgl. Lc 15 29; sie ist beidemal ungemein kurz, aber es folgt sogleich eine Notiz über das wirkliche Verhalten der beiden, das zu ihren Worten merkwürdig kontrastiert. Der eine sagt: οὐ θέλω, ohne ein πάτερ beizufügen, ein nolo, das Lc 15 28 bei dem älteren Sohne doch blos in die Erscheinung tritt, nicht dem Vater zugerufen wird. Das absolute οὐ θέλω ist nicht auffallender als das absolute θέλω 8 2 3 17 4, die Ergänzung ὑπάγειν σήμερον u. s.w. ergiebt sich von selbst aus dem Kontext. Aber die brüske und grobe Form des Bescheides ist in künstlerischer Absicht gewählt, doppelt wirkungsvoll steht dahinter, asyndetisch — was ℵ, C, D,Vulg. durch ihr δέ verderben —, ὕστερον μεταμεληθεὶς ἀπῆλθεν: nachher that es ihm leid und er ging fort. μεταμέλεσθαι = נחם I Reg 15 35 braucht nicht als t. t. für die religiöse Sinnesänderung, die μετάνοια κατ' ἐξοχήν genommen zu werden, selbst Mt 27 3 nicht; er ändert seinen Entschluss, wird aus einem nolens ein volens und handelt entsprechend; ἀπῆλθεν, d. h. er that, was ihm aufgetragen war; sonach hatte er vorher aus Trägheit seine Ruhestätte im Hause nicht verlassen wollen. Der Zusatz (D, Ital., Syr^sin cur^) εἰς τὸν ἀμπελῶνα bei ἀπῆλθεν soll offenbar die Möglichkeit, dass der Sohn sich für immer von Hause entfernt hätte, ausschliessen und die Ausführung des väterlichen Auftrages durch ihn ganz klar stellen, ist aber eben deshalb erleichternde Korrektur. Wann der Sohn sich anders besonnen hat, wird nicht genau gesagt; das ὕστερον enthält eine Zeitangabe nur im Verhältnis zu εἶπεν· οὐ θέλω. Oft hat wie 25 11 4 2 ὕστερον schon den Sinn von „zuletzt“, Iren. hat aus diesem postea ein Zuspät herausgelesen. Aber seine Deutung ist nicht besser begründet als wenn Orig. ἐπὶ τῇ συντελείᾳ und Hilar. „nach Christi Tod infolge der apostolischen Predigt“ definieren; im Laufe des Tages ist der Sohn in den Weinberg gegangen und nach der Meinung des Mt, der 31 ja ein ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ πατρός noch konstatiert, jedenfalls früh genug, um durch verdoppelte Anstrengung die infolge der anfänglichen Weigerung versäumte Zeit einholen zu können. Was z. B. Op. imperf. geistreich über solches von den Menschen nicht gesprochene, nur gedachte nolo reflektiert, das die Voraussetzung alles Sündigens sei, gehört nicht hieher; den Typus des Sünders haben wir doch nicht vor uns in dem Neinsager, oder sollte der andre Bruder, der nicht Nein sagt, etwa sündlos erscheinen? Die Antwort des andern lautet: ἐγώ κύριε. Sicher enthält dies ἐγώ ein starkes „Ja“, das auch die alten Syrer dafür einsetzen. Man pflegt es mit hebräischem הִנְנִי zu identifizieren, vgl. I Reg 3 4—8 (ἰδοὺ ἐγώ = Tob 2 3 ℵ); aber näher liegt doch ein אָנִי wie Judd 13 11 (καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος· ἐγώ), oder, da es des Hebräischen hier nicht bedarf, wie ἔγωγε bei Epict. II 12 18 gegenüber

dem οὐδαμῶς = Nein, als starke Form für Ja zu nehmen, wobei aus dem Vorangehenden das Verbum, also hier ὑπάγω (D schiebt dies denn auch in den Text ein, und die alten Lateiner lesen eo statt ego!), zu ergänzen wäre; CHRYS. umschreibt es richtig durch ἀπέρχομαι. ἐγώ malt einen Eifer, der den Gehorsam auf seiner Seite ganz selbstverständlich findet; dazu passt gut — um den Gegensatz zu dem frechen οὐ θέλω zu vollenden — die Anrede κύριε statt πάτερ; der Sprechende fühlt sich als δουλεύων (vgl. Lc 15 29) gegenüber dem Vater. Simulata professio, heuchlerische Unterwürfigkeit (HILAR., B. WEISS, STOCKM.) möchte ich übrigens in dem Ausdruck als solchen nicht finden, nur die vollkommene Devotion des orientalischen Mustersohnes; im Moment, wo er spricht, kann er es wohl mit seinem Ja so ernst gemeint haben, wie der Bruder mit seinem Nein. Die in Holland früher (noch 1857 von J. PRINS, s. VAN K. II 161 n. 1) empfohlene Auffassung des ἐγώ, κύριε als staunende Frage: Ich, Herr, der ich so lange und treu schon in Deinem Weinberg gearbeitet habe?, ist unmöglich; so sicher das οὐκ ἀπῆλθεν dem μεταμεληθεὶς ἀπῆλθεν direkt entgegengesetzt ist, so sicher auch das ἐγώ κ. dem οὐ θέλω; dann aber kann es nicht nur eine andre Form der Weigerung darstellen. Auch würde bei solcher Erklärung jener Antwort die Schlussfrage Jesu 31a zur geschmacklosen Trivialität. Also ein unbedingtes „Ja“ sagt jener Sohn: καὶ οὐκ ἀπῆλθεν — das adversative καί ist so stilvol wie das Asyndeton ὕστερον μεταμ. ἀπῆλθεν im Parallelsatz —; οὐκ ἀπῆλθεν er ging nicht fort, er brachte es nicht einmal zum Aufbruch. Ohne dass von einer Sinnesänderung berichtet werden durfte, war das Resultat dasselbe, wie wenn sein ἐγώ sich in ein οὐ θέλω umgewandelt hätte. Und Zwang will der Vater offenbar bei seinen Söhnen nicht anwenden; er lässt sich das οὐ θέλω dort und das οὐκ ἀπῆλθεν hier, wenn auch betrübt, gefallen.

Wie meisterhaft gerade in ihrer Knappheit sind diese Bilder nach dem Leben gezeichnet! Wer kennt die Menschen nicht, die bei einer Inanspruchnahme ihrer Leistungskraft heftig aufbegehren und in ungebührlichem Ton eigensinnig ihre Freiheit verfechten, nachher aber schlägt ihnen das Gewissen und sie machen durch die That gut, was noch gut zu machen ist; und daneben die Menschen, die sich sofort zum Helfen, Zugreifen, Opferbringen bereit erklären, aber es bleibt beim Wort? Man hat sich die Würdigung dieser Muster feiner Menschenkenntnis meist unmöglich gemacht, indem man (so auch DRUMMOND) die ganze Menschheit unter diese beiden Söhne aufteilte, weil Gott den Vater bedeuten sollte: als ob es nicht auch genug Menschen gäbe, die Nein sagen und lebenslang beim Nein verharren, nicht auch Menschen, die sogleich willig dem Rufe folgen und das Versprochene ohne Sinnes-

änderung nach besten Kräften thun! Das hat das armselige System der Allegorese zu Wege gebracht, dass man noch heute in den Kirchen ermahnt wird, es ja wie der Nein sagende Sohn zu machen, da dem Jasager das Verderben sicher sei! Aber nicht einmal sein Ideal von Kindern hat Jesus hier zeichnen wollen; denn für den Sohn, der οὐ θέλω gerufen hatte, würde vielleicht nach Jesu Sinn noch ziemlicher gewesen sein, dass er erst zum Vater ging und Verzeihung erbat für sein ungehöriges Benehmen. Ob er daran gar nicht dachte, ob der Vater auch ohnedies befriedigt war, teilt Jesus aber nicht mit, weil er uns hier nicht über Kindespflichten und väterliche Rechte zu belehren gedenkt, sondern lediglich uns das Urteil abzwingen will, dass von zwei Söhnen, die beide Tadel verdienen, doch der eine, scheinbar bösere, die weitaus bessere Rolle spielen kann.

Die Frage erfolgt 31ᵃ τίς ἐκ τῶν δύο (scil. τέκνων) ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ πατρός. τίς ἐξ = Lc 11 5 11 14 28; das einfachere πότερος = uter ist aus der Sprache bereits verschwunden, vgl. 23 17 27 17. ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πατρός ist in diesem Fall die von dem Vater an jenem Tage gewünschte Erledigung von Arbeiten im Weinberg; aus der Fragestellung τίς ersehen wir wieder, dass es nur Arbeit für einen Mann war, mit dem einmaligen ἀπελθεῖν (ὑπάγειν) eines Sohnes ist eigentlich dem Willen des Vaters Genüge geschehen. Laut τί δοκεῖ ὑμῖν 28ᵃ richtet Jesus die Frage 31 (Syr^cur hilft nach durch δοκεῖ ὑμῖν ποιῆσαι statt ἐποίησεν) an die jüdischen Obersten, sie sagen denn auch (αὐτῷ neben λέγουσιν ist, wie wohl 20 22, späterer Zusatz, weil man an solchen Dativ gewöhnt war; gleich nachher steht er ja mit Recht: λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, wie 20 23 21 42), was jeder sagen musste: der erste, also der anfangs so obstinat auftretende Sohn. Nach diesem Bescheide vollzieht Jesus sofort die Anwendung auf ein höheres Gebiet 31ᶜ, feierlich eingeleitet durch ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι = 18 13: die Zöllner und die Huren ziehen vor Euch ein ins Gottesreich. Aus Lc 15 1 f. kennen wir den Gegensatz von Pharisäern und Schriftgelehrten zu den Zöllnern und den Sündern, von den Superfrommen zu den verworfenen Klassen in Israel; noch drastischer wirkt es, wenn hier die Huren statt der Sünder auftreten, also der Abschaum des Volkes; von dem heisst es: er läuft Euch, den Häuptern des Volks, bereits den Rang ab. προάγειν, von den Lateinern durch praecedere richtig wiedergegeben, hat hier die intransitive Bedeutung von voraufgehen, wobei eine Angabe des Zieles durch ἐπί c. Acc. oder εἰς nicht selten ist, z. B. II Mcc 10 27 Epict. III 24 108; ein Acc. kann dann wie Mt 14 22 26 32 28 7 die Personen benennen, im Verhältnis zu denen das Subjekt im Vorrang ist. Die Uebersetzung vieler Lateiner in regno caelorum für εἰς τὴν βασιλείαν τ. θεοῦ ist ungerechtfertigt, nicht im Himmel-

reiche ziehen die Zöllner den Hohenpriestern vorauf, — vorläufig sind selbst die Zöllner noch nicht drin, geschweige die Priester — sondern „im Wege zum Reich, auf das Reich zu, stürmen sie weit vor Euch her", sagt Jesus, und man darf wohl bei προάγειν an die Rennbahn denken, wo der Vorderste beim Wettlauf ὁ προάγων hiess (Artemid. I 26). Das Reich Gottes ist nahe, aber nur denen, die sich selber ihm nähern, und in dieser Beziehung steht es nach Jesu Erfahrung mit den Zöllnern und Huren weit besser als mit den Grössen Israels. Das Präsens προάγουσιν ist nicht unter der Hand in ein Futurum zu verwandeln, als ob Jesus hier für die Zukunft, vielleicht für das Endgericht etwas verhiesse, sondern er formuliert das Ergebnis seiner Beobachtungen, darnach sind die „Verworfenen" dem Gottesreiche nahe, die „Gerechten" fern, vgl. Lc 18 14. Wir brauchen hier weder ängstlich mit CHRYS. die Artikel bei τελῶναι und πόρναι zu unterdrücken noch vor Konnivenz gegenüber gemeinem Gewerbe im Gottesreich besorgt zu sein; von ganzen Volksklassen redet Jesus immer nur a parte potiori, ohne jedem Einzelnen sein Wohlgefallen zu garantieren oder seine Ungnade zu versichern; und aus Lc 7 36 ff. wissen wir, dass jene groben Sünder nicht als Zöllner und Huren, sondern, trotzdem sie es sind resp. waren, dem Himmelreich nahe kommen; Glaube, Vergebung ihrer Sünden, was die Hohenpriester verschmähen, verschaffen ihnen den grossartigen Vorsprung; Busse und Thun des Willens Gottes muss doch gerade in diesem Zusammenhang bei ihnen vorausgesetzt werden. Alt ist der Streit, ob durch das Wort 31c Jesus den ὑμεῖς auch noch einen Eintritt ins Gottesreich, nur einen späten, offenlasse oder ob er ihn ihnen aberkenne. Einen definitiven Ausschluss der Pharisäer hört (wegen Lc 18 14!) LISCO hier heraus, ORIG. dagegen freut sich, eine Weissagung parallel Rm 11 25 f. πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται hier zu besitzen, und OP. IMPERF. erklärt: ubi alius praecedit, alter sequitur. CHRYS. ist vorsichtiger, wenn er durch προάγουσι es nicht entschieden findet, ob jemand folgt, und GROT. stellt 31c 32 so zusammen: Jene dienen Euch als Wegweiser zum Gottesreich, aber (32) Ihr folgt nicht einmal und lasst Euch auch durch ihren Glauben nicht zur Busse reizen. Selbst von 32 abgesehen, werden wir für 31c jede formelle Zubilligung einer späteren Aufnahme ins Reich an die Volkshäupter ablehnen müssen; denn nicht ihren Ehrgeiz zur Einholung eines von den untersten Schichten im Volk neuerdings gewonnenen Vorsprungs will Jesus anstacheln, sondern ihnen ihr Urteil sprechen: in diesem Zusammenhang wenigstens stehen Zöllner und Hohenpriester zu einander nicht wie früher und später Ankommende, sondern (wie die klugen und die thörichten Jungfrauen Mt 25 1 ff.) wie der Sohn, der in den Weinberg gegangen

ist und der, der nicht gegangen ist. Die Frage 31a: τίς ἐκ τῶν δύο ἐποίησεν leugnet für den einen Teil das ποιῆσαι rundweg ab, bisher sind die Angeredeten in 31c noch durchaus auf dem verkehrten Wege: dass auch ihnen noch, wenn sie, solange es Zeit ist, Busse thun, Vergebung der Sünden erlangen und Gottes Willen durch die That erfüllen, das Heil zugänglich bleibt, ist selbstverständlich, brauchte aber nicht hier erörtert zu werden. Ein so hartes Verdikt erfährt nun noch besondere Rechtfertigung 32: denn Johannes ist zu Euch gekommen ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης und (καί adversativ wie oben καὶ οὐκ ἀπῆλθεν) nicht habt Ihr ihm geglaubt; die Zöllner und Huren dagegen haben ihm geglaubt, Ihr aber habt, trotzdem Ihr das sahet, nicht nachher Busse gethan um ihm zu glauben. D. h.: schon durch die Wirksamkeit des Täufers hat sich dies Verhältnis zwischen Euch und den Verachtetsten im Volk entschieden: Jene haben Busse gethan, Ihr nicht, weder seit Ihr mit gutem Beispiel, was Eure Pflicht gewesen wäre, vorangegangen, noch habt Ihr wenigstens nachträglich das Versäumte geleistet; auf Eurem Konto bleibt ein Nichts.

Zur Begründung von 31c ist dieser Satz wohl geeignet; er zeigt, dass die guten Aussichten der Zöllner und Sünder durchweg nur als Mittel, um die schlechten Aussichten der Volkshäupter zu veranschaulichen, zur Sprache kommen: während sogar die Verworfenen Gottes Stimme Gehorsam leisten, verweigert Ihr ihn beharrlich und müsst die Folgen davon zu fühlen bekommen. ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης πρὸς ὑμᾶς ἐν ὁ. δικ. wird Mt geschrieben haben, D, It., Vulg., Syr^{cur} t. rec. haben πρὸς ὑμᾶς vor Ἰωάν. gerückt, um es stärker zu betonen, wie Chrys. erklärt: n i c h t zu jenen kam er, sondern gerade zu Euch, ein dem Text doch wohl fremder Gedanke, da Johannes nicht blos zu einem Teil des Volkes gekommen ist. Dass er überhaupt gekommen ist, (vgl. 11 18) wie nach ihm der Menschensohn, hätte die Juden alle zum Glauben veranlassen sollen, und er kam zu ihnen ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης! Dies fassen die Alten grossenteils von rechtschaffenem Wandel, so Chrys. von tadellosem Leben und hervorragender πρόνοια, Op. imperf. von conversatio venerabilis und angelica vita, Juvenc. einfach j u s t u s Jo.; Stellen des A. T. wie Tob 1 3 ἐγὼ ὁδοῖς ἀληθείας ἐπορευόμην καὶ δικαιοσύνης (so A, δικαιοσύνῃ B, ἐν δικαιοσύναις ℵ); ὁδὸς δικαία, ὁδὸς ἀδικίας, ὁδὸς ἁμαρτίας ψ 2 12 118 29 Sir 47 23 (29) und die Parallele Mt 11 18 ἦλθεν γὰρ Ἰω. μήτε ἐσθίων μήτε πίνων begünstigen solche Erklärung. Doch kann ἔρχεσθαι ἐν auch bedeuten: mit etwas kommen, etwas bringen, sodass hier die Lehre des Johannes gemeint wäre; er hat Euch den Weg, den die Gerechtigkeit vorschreibt (B. Weiss, Stockm.), oder der zur Gerechtigkeit führt (Wzs.), gezeigt, gelehrt. Eine Verbindung beider Gedanken wie sie

z. B. ERASMUS beliebt (nec Joannis singulari sanctimonia nec salubri doctrina ... provocari potuistis), und wie sie die Meisten bald klarer, bald verworren, und immer besorgt, der wahren Gerechtigkeit in Christo durch ihre Definition zu nahe zu treten, empfehlen, ist ein exegetischer Gewaltstreich; zu psychologischer Wahrscheinlichkeit brächte sie nur die Deutung von BRUCE: Johannes kam auf Eurem eignen Wege, lebte und lehrte nach den Idealen Eurer Religiosität, an denen gemessen die meinigen Euch als so frevelhafte Neuerungen erscheinen. Allein dass Jesus hier δικαιοσύνη nur vom Standpunkte der Pharisäer aus anerkennen sollte, ist dadurch ausgeschlossen, dass er den Glauben der Zöllner und Huren an diesen Propheten der Gerechtigkeit so hoch wie 31[c] zeigt, schätzt; in unserm Zusammenhange kann mit der ὁδὸς δικ. bei Johannes nur das gemeint sein, was Johannes als Wegbereitung für das Himmelreich bot, die in dem μετανοεῖτε Mt 3 2 zusammengefassten Forderungen, mit denen er auftrat, und die etwas der Forderung des Vaters in unsrer Parabel 28 30 Vergleichbares enthielten. Wie da der eine Sohn οὐκ ἀπῆλθεν, so hier οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ, während die Zöllner und Huren ihm glaubten. Der etwas auffallende Ausdruck: dem Johannes nicht glauben resp. ihm glauben erklärt sich aus 26, wo die Hohenpriester in ihrem Selbstgespräch schon den Vorwurf von Jesus zu erhalten fürchten: διατί οὖν οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ, falls sie ihm zugestehen, dass die Taufe des Johannes nicht von Menschen, sondern von Gott (ἐξ οὐρανοῦ, Lc 15 18 21) war. Nicht dass Johannes direkt mit einem: glaubet an mich, oder auch nur: glaubet mir, oder: glaubet durch mich (ORIG. scheint am Schluss von 32 τοῦ πιστεῦσαι ἐν αὐτῷ zu lesen) aufgetreten wäre, aber als Prophet trat er auf, und für seine Prophetenpredigt, die in dem Taufangebot gipfelte, musste er williges Gehör verlangen wie Jes 53 1 τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν, vgl. Jes 7 9 Jer 25 8; ihm den Glauben, nämlich den an seine Sendung, versagen hiess ihm den Rücken kehren und sich um seine Drohungen so wenig wie um seine Forderungen kümmern. Die Vornehmen Israels, die den sonderbaren Schwärmer nach 11 18 verspotteten, haben diesen Ungehorsam der That geübt, während Zöllner und Huren sich von Johannes haben zur Busse rufen lassen; wobei wir die Sorge, die sich NESTLE, Philol. sacr. S. 31 n. 1 macht, ob Johannes wohl auch Frauen getauft hat, uns ersparen dürfen, da das ἐπίστευσαν αὐτῷ nicht identisch mit ἐβαπτίσθησαν ὑπ' αὐτοῦ ist. Mit andern Worten heisst das: Ihr habt den in dem Auftreten des Johannes geoffenbarten Willen Gottes nicht gethan, die Zöllner haben ihn gethan: ist ihr προάγειν vor Euch noch zweifelhaft? — In engem Anschluss an dies οἱ δὲ τελῶναι ... ἐπίστευσαν αὐτῷ wird die Unverbesserlichkeit der Angeredeten nochmals konstatiert. ὑμεῖς δὲ ἰδόντες, dies

ohne Objekt, doch ist sicher nicht τὸν Ἰησοῦν zu ergänzen (ORIG.), sondern wie 20 das zuletzt Berichtete, diese Bekehrung der Schlimmsten im Volke; trotzdem Ihr das sahet, habt Ihr Euch nicht anders besonnen nachher, τοῦ πιστεῦσαι αὐτῷ. τοῦ c. Inf. konsekutivisch oder final, sodass Ihr ihm glaubtet, bezeichnet das (natürlich eben nicht erreichte) Ziel einer Sinnesänderung bei ihnen, womit sie den Zöllnern und Huren nachgekommen wären. Das μεταμέλεσθαι ist auch hier schwerlich t. t. für Bussethun, daher die geistreiche Reflexion in OP. IMPERF., jene haben das Grössere geleistet, den Glauben, — also ist Glaube an Johannes das Grösste? — Ihr nicht einmal das Geringere, die paenitentia, hinfällig wird, sondern seine Meinung wechseln (vgl. Clem. Hom. II 43); der Ausdruck soll an jenen Sohn erinnern, der es anders machte, der nach schlechtem Anfang ὕστερον μεταμεληθεὶς ἀπῆλθεν. Aus dem ὕστερον, das hier blos um jener Parallele willen steht, haben die Väter zu viel herausgelesen, sowohl wenn sie (CHRYS.) es deuten: Ihr hättet doch schon vor ihnen glauben sollen, als auch wenn sie (Syr^sin^) es als ἐπ' ἐσχάτων verstehen; das οὐδέ (B, Lat., W.-H., B. WEISS) vor μετεμ. ist statt οὐ wahrscheinlich eingedrungen, um dies ὕστερον kräftiger zu accentuieren „nicht einmal nachher", was dessen Stellung hinter dem Verbum aber nicht zulässt.

Sehr seltsam ist, dass D, Syr^sin^ und zwei Italacodd. die Negation vor μετεμ. ganz fortlassen, wobei die Italae dann wieder eine Negation zu πιστεῦσαι fügen, indem sie gegen alle Sprachregeln den genetivischen Infinitiv kausal auflösen quod non credidistis — dies letztere in Gemeinschaft mit andern trefflichen Italae wie vercell. veron., deren Text lautet: nec paenitentiam habuistis postea quod non credidistis ei! Auch Iren. IV 36 8 scheint ein οὐ vor μετεμελ. 32 nicht gelesen zu haben. Der grobe Unsinn einer Lesart, die ein gütig anerkennendes μετεμελήθητε neben 26 und 41—46 stellt, wird begreiflich nur durch eine unvorsichtige Zuschneidung des 32 nach dem Muster von 29, wo das ὕστερον μεταμεληθείς nach einem anfänglichen οὐ θέλω = οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ bejaht worden war; mitwirken mochte die Idee des Paulus und des Orig., dass eben zuletzt ganz Israel selig werden würde; man fasste μετεμελήθητε nun prophetisch von den letzten Zeiten.

Aber an andrer Stelle hat unsre Parabel noch stärker unter der Willkür der Korrektoren gelitten. Die grösste Uneinigkeit besteht unter den Kritikern und Exegeten über den ursprünglichen Wortlaut von 29—31ª. Es giebt da drei verschiedene Texte, und alle besitzen angesehene Verteidiger. Ich habe oben den t. rec. zu Grunde gelegt, wonach der erste Sohn 29 οὐ θέλω antwortet, der zweite 30 ἐγὼ κύριε und die Frage 31, wer den Willen des Vaters gethan habe, beantwortet

wird: ὁ πρῶτος. Hinsichtlich der Antworten der Söhne hat dieser Text die grosse Mehrzahl der griechischen und lateinischen Zeugen für sich, darunter IREN., ORIG., CHRYS., JUVENC., HILAR., OP. IMPERF., PS.-THEOPH. (wo nur Volo in Nolo zu korrigieren ist, und ZAHN's weitere Bemühungen sind überflüssig); LACHM., TREG., TISCH., BALJ., wie DE W., MEYER, VAN K., NSG. bevorzugen ihn; HLTZM. schwankt. Die umgekehrte Ordnung, wonach also zuerst das Ja gesagt wird, im zweiten Fall das Ich will nicht, wird von W.-H., WZS., STAGE, B. WEISS, H. EWALD, BUNSEN, ZAHN, STOCKM., BRUCE acceptiert, und man beruft sich auf B, mehrere orientalische Uebersetzungen und ein paar Citate von griechischen Vätern wie bei Isidor. ep. IV 85; dass Tatian's Diatessaron auf dieser Seite steht, hält zwar ZAHN für sicher, ist aber nicht mehr evident zu erweisen; in einigen Minuskeln und lateinischen Codices ist Abhängigkeit von jenem ägyptischen (?) Texte anzunehmen. Die Differenz wäre zu ertragen, wenn nur alle Vertreter der ersten Klasse in 31 als den thatsächlich gehorsamen Sohn den zuerst befragten, alle der zweiten Klasse den später aufgeforderten bezeichneten, allein dem ist nicht so; D, Syr^{sin}, die meisten Itala- und viele Vulgatahandschriften haben in 29f. den gewöhnlichen Text, lesen aber in 31: der letzte, lateinische Väter wie JUVENC., HILAR., AUGUST. (lect. in heptat. V zu Dt 24 2f.) desgleichen; HIER. überlässt es dem Leser, ob er primus oder novissimus bevorzugen will. Bei dieser Verbindung von Lesarten wird nach dem Augenschein doch der Jasager, der nicht hingeht, als der Sohn, der des Vaters Willen gethan hätte, anerkannt. So ungeheuerlich dies klingt, LACHM., TREG., BUTTM., RINK, AL. SCHWEIZER, PAULUS, MERX bevorzugen diesen dritten Text. Allerdings verzweifeln Einige an seiner Echtheit, LACHM., W-H., MICHELSEN (Studien 1881, 2 S. 158f.) halten 31 für korrumpiert und möchten, mehr oder minder entschieden, die Antwort der Hohenpriester, also die Worte λέγουσιν ὁ ὕστερος und die Wiederaufnahme der Rede durch Jesus „λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰ." als Glossen entfernen; dann hätte Jesus, ohne eine Antwort auf sein τίς ἐκ τῶν δύο ἐπ. τ. θέλ. τ. πατρός zu erwarten, durch das feierliche ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι selber den rechten Bescheid erteilt, und nur das Vorurteil der Abschreiber, die hier eine Antwort seitens der Juden unentbehrlich fanden, hätte die verschiedenen Verlegenheitsauskünfte erzeugt. Diese Interpolationshypothese ist unbedingt zu verwerfen, da sie sich auch nicht auf das geringste äussere Zeugnis stützt (ORIG. wird mit Unrecht selbst von TISCH. vorgeführt, argumenta e silentio verfangen hier gar nicht), und die Analogie von Lc 7 43 Mt 21 41 die Beantwortung von Seiten der 28 31^a Gefragten auch in 31^b höchst wahrscheinlich macht. Zudem werden die Rätsel der Ueberlieferungsgeschichte an

unsrer Stelle durch jene Annahme in nichts erhellt. Einigermassen klar wird diese Geschichte nur, wenn wir für den ursprünglichen Text den receptus halten, d. h. 29 οὐ θέλω, 30 ἐγὼ κύριε, 31 ὁ πρῶτος. Wäre dieser allgemein bezeugt, so würde jedermann ihn loben; die Juden müssen eben auf Jesu Frage die richtige Antwort geben wie hernach in 41, um sich selber, noch unbewusst, zu verurteilen: wenn die Antwort verschieden ausfallen konnte, war die Parabel wertlos; Jesus aber hat selbstverständlich den Sohn als den „Thäter" betrachtet, der trotz anfänglicher Opposition hernach gegangen ist. Dass dieser aber zuerst an die Reihe kam, ist das allein Natürliche; eben weil der Vater beim einen Sohn auf ein οὐ θέλω stösst, wendet er sich noch an den andern; dass er die Erneuerung der Bitte, nachdem der erste gegangen war, nicht nötig gehabt hätte, ist eine unüberlegte Rede, da zwischen dem εἶπεν und dem ὕστερον ἀπῆλθεν 29 wohl Zeit genug für das προςελθὼν τῷ ἑτέρῳ 30 liegen dürfte. Hätte der Vater von vornherein beide Söhne in den Weinberg zu schicken beabsichtigt, so hätte er sie beide zu sich gerufen, und dann konnte noch dramatischer sich der Gegensatz in ihrem Benehmen entfalten. Er brauchte aber nur einen; und so verhandelt er mit dem zweiten überhaupt blos, weil wider Erwarten der erste sich frech weigert. Die umgekehrte Ordnung, erst ἐγὼ κύριε, dann οὐ θέλω, ist viel unwahrscheinlicher, nicht blos weil das ἐγώ doch immerhin wie ein Gegenhieb gegen jenes οὐ θέλω klingt, also später liegen muss, sondern weil durch das Ja der Vater hätte befriedigt sein und sich zurückziehen sollen. Das οὐκ ἀπῆλθεν stellt sich doch nicht sofort heraus. Und wenn nun der erste Sohn trotz schöner Worte nicht an die Arbeit geht, der zweite dem Vater grob erklärt, er wolle nicht gehen, so ist die Geschichte insofern auf übler Bahn, als man nun fragt, wie der Vater sich da helfe, ob er nun selber gehe, oder Tagelöhner miete; jedenfalls ist bis zu dem ὕστερον μεταμελ. die Situation unbefriedigend und unklar, während im andern Fall der Vater nach Empfang der Antwort 30 sich ruhig in sein Zimmer begeben kann. Ein glaubhaftes Motiv, die Reihenfolge des t. rec. erst aus einem Urtexte wie in B zurechtzustellen, ist noch nicht vorgebracht worden; denn wenn B. Weiss und auch Stockm. meinen, man habe den Jasager nachträglich an die zweite Stelle gerückt, weil man in der Parabel die gleiche Reihenfolge haben wollte wie in der Applikation, wo zweimal 31ᶜ und 32ᵇ die Zöllner und Huren (d. h. die nolentes) vor den Gesetzeswächtern (den Jasagern) genannt werden, so ist das eine recht luftige Konstruktion, da 31ᶜ eine mit 28—30 vergleichbare Reihenfolge von Ja- und Neinsagern gar nicht enthält und 32 vielmehr die ὑμεῖς an erster, die Zöllner und Huren an zweiter Stelle nennt, sogar ausdrücklich Johannes als zu den Gesetzeswächtern

gekommen einführt. Durch ästhetische Interessen haben zudem die Gleichnisreden Jesu selten gelitten, um so mehr durch exegetische. Die werden auch hier im Spiele sein; mit gutem Grund dachte MEYER, dass man die beiden Söhne als Heiden und Juden verstanden habe und zwar die Juden als Jasager, nun aber die Aufforderung des Vaters doch zuerst an die Juden meinte ergehen lassen zu müssen. STOCKM. wendet ein, von den Heiden sei hier gar nicht die Rede, „da Jesus zu bestimmt in den beiden Söhnen zwei Klassen innerhalb des jüdischen Volkes dargestellt zu haben erklärt“. Als ob spätere Textverderbnisse von dem abhingen, woran Jesus dachte: in der Kirche hat man thatsächlich ungemein früh die beiden Söhne als Heiden und Juden, den Vater als Gott gedeutet (nach OP. IMPERF. ist das multorum traditio); und die Mühe, die sich z. B. ORIG. (den ZAHN, Forschungen II 55, ganz missverstanden hat), HILAR., OP. IMPERF. gaben, um zu erklären, weshalb die Heiden hier als erster Sohn erscheinen konnten, die Juden als der zweite, macht es leicht begreiflich, dass Andre durch kleine Umschiebungen im Text diese Abweichung von der legitimen Ordnung, wonach Israel der Erstgeborene Gottes war, beseitigten. Die z. B. von HIER. recht ungeschickt angebrachte Parallelisierung der Söhne Mt 21 mit dem nüchternen und dem verschwenderischen in Lc 15 11ff., die wohl nicht sein eigen Fündlein ist, musste auch die Tendenz befördern, hier den Neinsager, der nachher Busse thut und hingeht, auf den Platz des jüngeren Sohnes, also den zweiten, zu rücken.

Indessen die Entscheidung kann nur bei 31 erfolgen. Wenn, wie die moderne Kritik zu behaupten geneigt ist, hier „der letzte“ ursprünglich wäre, wie kommt es, dass die zahllosen Vertreter der Antwort: „der erste“ ausnahmslos einig sind in dem ὁ πρῶτος, während die Zeugen für den angeblich echten Text — leider fallen die Uebersetzungen da aus! — zwischen ὁ δεύτερος, ὁ ὕστερος (B), ὁ ἔσχατος (D) schwanken? Sollte das nicht recht laut dafür sprechen, dass „der letzte“ eben durch Konjektur entstanden ist? Das Auftauchen dieses „letzten“ in einer Reihe von Handschriften, bei denen wir „der erste“ erwarten, weil 29 der Neinsager dem Scheinheiligen 30 voraufgeht, könnte geradesogut, wie STOCKM. darin einen Ueberrest des Urtextes wahrnimmt, als ein in den alten Text eingedrungenes Stückchen aus der emendierten resp. korrumpierten Lesart beurteilt werden. Mischtexte giebt es im N. T. ja massenhaft. Allein es ist schwerlich ein Zufall, dass zwar reichlich und bei wertvollen Zeugen aus verschiedenen Gebieten wie D, Syr^{sin}, Italae, der „novissimus“ 31 neben der Ordnung 29 οὐ θέλω 30 ἐγὼ κύριε vorkommt, nirgends aber ein primus 31 neben der Ordnung 29 ἐγὼ κύριε 30 οὐ θέλω; das lässt darauf schliessen,

dass dieser vermeintliche Mischtext (C) nicht eine Kombination aus t. rec. (A) und dem des Vaticanus (B) darstellt, sondern älter ist als B: der Text B entsprang dem Streben, das novissimus in 31 beizubehalten, demgemäss aber nun auch die Antworten in 29f. so folgen zu lassen, dass die Entscheidung novissimus einem vernünftigen Urteil entspricht. Wenn C somit als die Wurzel von B betrachtet wird, könnte er ja auch die Wurzel von A sein; A hätte sich dann entschlossen, die Vernunft herzustellen durch Aufopferung des novissimus in 31, wie B durch Umstellung der Antworten in 29f. Methodisch würde diese Lösung des textkritischen Problems nicht übel empfohlen sein, wenn nur der Text C als ursprünglicher Text des Mt erträglich wäre. Die Versuche, ihn zu rechtfertigen, werden uns von seiner Unhaltbarkeit überzeugen. HILAR. bezieht dies novissimus ernstlich in Jesu Sinn auf den jüngeren Sohn, der Ja sagt und nicht geht; er sei doch der Thäter von seines Vaters Willen, obediens professione, licet non efficiens in tempore, quia fides sola justificat, und in der Antwort der Pharisäer nimmt HILAR. eine necessitas prophetiae wahr. ZAHN nennt diese Erklärung „wahnwitzig"; sie gehört indess zu dem Geistreichsten, was die allegorische Parabeldeutungsmethode zuwege gebracht hat; gut, wenn wir es heut nicht mehr zu widerlegen brauchen. MERX in seinem Nachwort zur Uebersetzung des Syr^{sin} S. 237—241 verteidigt vortrefflich den t. rec. in 29f., um so unglücklicher den „letzten" (ὕστερος oder ἔσχατος) in 31: das vernichtende Wort Jesu 31c setze eine radikal verkehrte Aeusserung des Gefragten voraus, diese liege in dem „der letzte" 31b vor, wo der Nerv jüdischer Verkehrtheit zum Selbstbekenntnis komme und sich dem sittlichen Urteil gegenüber blosstelle; durch die moralisch korrekte Antwort der Texte A und B, die der harmlose Leser begehre, werde der tiefe Sinn der Stelle zu einer moralischen Katechese herabgedrückt. Nun, MERX hat solche Deutung nicht entdeckt, schon HIER. beurteilt das novissimus, falls es echt sei, für eine tergiversatio der Juden, die etwas andres sagen als sie denken, und JUVENC. Evang. III 703 lässt die proceres populi die Antwort des zweiten beloben, worauf Christus die Seligpreisung der Zöllner und Huren einleitet mit dem scharfen: nunc vera advertite dicta. Am wenigsten in der unter Hinweis auf das jüdisch-kanonische Recht vorgenommenen Zuspitzung dieser Auffassung bei MERX finde ich sie glaublich: eine verkehrte Antwort der jüdischen Oberen zur Grundlage für eine sie „vernichtende" Aeusserung wie 31c zu wählen, hatte Jesus doch das allergeringste Recht im Zusammenhange mit einer Geschichte, die uns gerade zeigt, dass man sich nicht nach den Antworten, sondern nach den Thaten richten soll! Zudem ist der Vor-

sprung der Huren vor den Obersten nicht dadurch gewährleistet, dass die Obersten eine nichtswürdige, ihre Verkommenheit gut charakterisierende Antwort geben; das Fundament für das Urteil 31c bildet allein die Geschichte von zwei sich verschieden benehmenden Söhnen, und die Begründung, die 32 dies Urteil erfährt, nimmt auf ein soeben vollzogenes Selbstbekenntnis jüdischer Verkehrtheit nicht die leiseste Rücksicht, sie rekurriert auf das in einer abgeschlossenen Geschichtsperiode beobachtete Gesamtverhalten beider Parteien, der Zöllner und der Hohenpriester. Zu der klugen Vorsicht, mit der dieselben Aeltesten 27 Jesu ein οὐκ οἴδαμεν antworten, zu der Jesu willkommenen Unbefangenheit, mit der sie 41 ihm antworten, dass der Weingutsbesitzer jene bösen Pächter böse umbringen wird, würde eine Antwort des Geistes, wie MERX ihn in 31b sucht, sich übel schicken; auch sind die durch Fragen veranlassten Antworten in Jesu Parabeln immer, wie hier, nur eine Form, die Rede lebendiger zu gestalten; nicht zur Charakterisierung der Gefragten soll das, was sie da antworten, z. B. 41 und Luc 7 43, dienen, sondern zur Vollendung der von Jesus intendierten Geschichte; das „novissimus" als Antwort auf das: Wer von den beiden Söhnen etc. 31a musste Jesus ebensogut wie die Juden, wenn es überhaupt gesagt werden durfte, zu sagen imstande sein. Andre Erklärungsversuche laufen darauf hinaus, den „letzten" unversehens mit dem ersten der Söhne gleichzusetzen. ERASMUS meinte, novissimus sei wohl der im weitesten Abstand von 31, also früher 29 genannte, PAULUS deutete ὁ ἔσχατος = בשׁישׁ unter Berufung auf Sir 24 28 Judd 5 28 Dt 24 3 II Reg 19 11 f., aber auch auf Mt 20 8 als Spätling, Nachzügler, d. h. der Sohn, der zuletzt doch noch gekommen ist — eine zur Unterscheidung von dem, der gar nicht kam, selbst dann recht ungeeignete Bezeichnung, wenn ὁ ἔσχατος für ὁ ἐσχατίζων beliebig eintreten könnte. RINK, AL. SCHWEIZER, TREGELLES, H. EWALD („der spätere"), BUTTMANN, MICHELSEN erblicken in ὁ ὕστερος den klaren Hinweis auf den ὕστερον μεταμεληθείς 29, wobei sie zum Teil vorschlagen, ὕστερος in ὕστερον oder in ὑστερῶν zu verbessern; im günstigsten Fall Erklärungen, mit denen ein Grieche jenen seltsamen Text C, an den er sich gebunden glaubte, vor sich rechtfertigen mochte, nimmer ausreichend, um die Wahl eines so unglücklichen Ausdrucks durch Mt begreiflich zu machen. HIPPOL. (Fragmente zu Gen 49 22 ff. ed. ACHELIS I 2, 68) identifiziert den ἔσχατος (DE LAG. S. 138 16 hatte leider ὁ πρῶτος in den Text aufgenommen) 32 mit ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ I Cor 15 47, erblickt also darin einen Namen für Christus; IREN., der ja z. B. IV 22 1 Christus einfach durch novissimus bezeichnet, hat, glaube ich, derselben Anschauung gehuldigt, da er den

einen Sohn als widersprechend, und reuig erst quando nihil profuit ei poenitentia, den andern als Typus des lügnerischen Menschengeschlechts beschreibt; ein Thun des väterlichen Willens kann er dann doch von keinem dieser beiden angenommen haben. Vielleicht liegt hier der Schlüssel zur Lösung unsrer Frage: weil ein schon im Dogma von der allgemeinen und gleichen Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts befangener Christ des 2. Jhdts. nicht für möglich hielt, dass auf τίς ἐποίησε τὸ θέλημα τοῦ πατρός, was er, ohne an die „Parabel" und ihren menschlichen Vater zu denken, von der Erfüllung aller göttlichen Gebote verstand, geantwortet werden konnte: der Teil der Menschen, der zuerst ungehorsam, nachher bussfertig sich erwiesen hat, weil diesem Christen Christus der Einzige schien, der unter uns des Vaters Willen erfüllt hat, korrigierte er das für ihn nur auf Adam deutbare ὁ πρῶτος in das allein korrekte ὁ ἔσχατος — das Mc 12 6 noch besonders deckte —, indem er gegenüber τίς ἐκ τῶν δύο vor der Antwort in Gedanken supplierte: „von ihnen keiner, sondern". Die Lesarten ὁ ὕστερος und ὁ δεύτερος können freilich so nicht entstanden sein, aber sie finden sich auch nur in Texten der Klasse B, während in C durchweg (bei D, Syr[sin], Itala) „der letzte" = ἔσχατος auftritt. Dieses novissimus machte einem etwas gesunderen exegetischen Taktgefühl, das von dem ἐκ τῶν δύο nicht los kam, doch zu harte Beschwerden, und wo man nicht den ältesten Text A mit ὁ πρῶτος kannte, entschloss man sich, durch Umstellung in 29 f. dem heuchlerischen Jasager den Schein hoher Belobigung radikal zu entziehen; man liess den reuigen Neinsager als letzten auftreten, und liess nun, wo dieser 30 als ὁ δεύτερος eingeführt worden war, auch die Antwort 31 gelegentlich auf ὁ δεύτερος, sprachlich noch eleganter auf ὁ ὕστερος lauten.

Dass der letzte Teil der Geschichte von Mt 21 29—31 so verlaufen ist, die Form B zur Heilung des unerträglichen Textes C geschaffen, ist mir nicht zweifelhaft; die Konstruktion der ersten Hälfte, des Ueberganges von dem Urtext A zu C erkenne ich als gewagter an, da wir leider weder den von IREN. noch den von HIPPOL. gelesenen Text von Mt 21 28—31 vollständig besitzen. Es kann — und kännte ich HIPPOL. nicht, würde ich nur diese Hypothese empfehlen — das ἔσχατος statt πρῶτος auch dadurch in den Text 31 hineinkorrigiert worden sein, dass ein alter Abschreiber an der These ὁ πρῶτος ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ πατρός schweren Anstoss nahm. 29—30 waren niedergeschrieben, um deren Reihenfolge sorgte man sich minder, aber sollte Jesus einen ersten so gelobt haben, er, der Mt 20 8 die Lohnzahlung bei den letzten beginnen lässt, der 20 16 19 30 die Verwandlung der πρῶτοι in ἔσχατοι und umgekehrt proklamiert, der Lc 14 7 ff. das Aufsuchen des letzten

Platzes statt des Hindrängens zur πρωτοκλισία befiehlt, der Mc 9 35 verlangt εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι, ἔσται πάντων ἔσχατος? Längst gewöhnt, die einzelnen Begriffe in den Parabeln auszudeuten, hörte man in 31ᵃ nur die Frage heraus, welcher Teil der Menschen Gottes Willen erfüllt habe; und diese schien unmöglich mit ὁ πρῶτος beantwortet werden zu können, selbst wenn man sich erinnerte, dass der 28 zuerst gefragte Sohn gemeint sei; als gottgetreuer heisst er eben nicht mehr erster, sondern ist letzter geworden. In der Periode, wo die Evangelienexegese für uns ans Licht tritt, hat das vulgäre Schema, das allerwärts Juden und Heiden sucht, sich auch unsre Perikope erobert, und man debattiert darüber, wer in 28—31 prior und wer posterior heissen müsse; deshalb besitzen wir keinen Beleg für die Wirksamkeit der soeben beschriebenen Reflexion; aber die wichtigsten Varianten in unserm Text rühren aus Zeiten her, wo man noch keine Kommentare verfasste, wohl aber was BLASS Reinschriften aus der Kladde nennt.

Die Echtheit des Kernes dieser Parabel wird trotz VOLKM's. Kritik, der in Mt 21 28—32 das Gleichnis Lc 15 11—32 unter den Händen des Judenchristen zerschlagen und mit etwas konfusem Eifer „neu aber schlecht genug gefasst" findet, unerschütterlich sein; die talmudische Parallele aus Jalkut 211ᵃ (s. LEVI-SELIGMANN S. 14f. 184—9), wonach Gott, ehe er das Gesetz auf dem Sinai an Israel offenbarte, es den Heiden anbot, die alle nach einander antworteten: „Wir wollen dieses Gesetz nicht", bestätigt glänzend den originalen Sinn der Jesusparabel, die nicht die einzigartige Hingebung der Jasager, sondern ihren verdienstlosen Dünkel schildern sollte. Was Jesus lehren will, ist, ohne jedes Wort der Anwendung, unverkennbar: Wie jeder von Euch, auch der verkehrteste Jude, gehorsamer den Sohn finden wird, der einen Auftrag seines Vaters zwar zuerst zu erfüllen sich weigert, nachher aber ausführt, als den, der alles verspricht aber nichts hält, so hat auch Gott mehr Freude an Menschen, die mit gottlosem Eigensinn beginnen, aber hinterdrein reuig sich ihm unterwerfen, als an denen, die hinter der Maske der Gottseligkeit nur selbstgefälligen Eigendienst verbergen. Dieser Gedanke mag eine „moralische Katechese" (MERX) heissen; Jesus hatte aber reichlichen Grund, ihn vor seinen Zeitgenossen zu vertreten, sein Evangelium als die Proklamation der wahrhaftigen Gesetzeserfüllung Mt 5 17, als Zerstörung aller Scheinfrömmigkeit in seiner reformatorischen Bedeutung zu erklären. Unsre Parabel ist ein Stück Volkspredigt über den Text Mt 7 21. Die Schärfe des Worts mochte Jesus je nach den Umständen gegen das Volk des Gesetzes mit seiner eingebildeten Gerechtigkeit, gegen die Obersten des Volks, gegen die Pharisäer richten; der beim Vergleich mit dem Gestraften so gut weg-

kommende Teil waren je nachdem Gesetzlose, wie Lc 10 30 ff., oder das niedere Volk, die ὄχλοι, oder geradezu Zöllner und Sünder. Doch kann sehr wohl auch bei einem besonderen Anlass von der Art wie Lc 7 36 ff. die Parabel gesprochen worden sein, um einen durch Thaten als bussfertig erwiesenen Sünder in Schutz zu nehmen gegen die Geringschätzung von Seiten eines Lippenheiligen. Nur der Zusammenhang, in dem das Wort bei Mt begegnet, erregt Bedenken; wir werden darin wohl einen wenig glücklichen Versuch des Evangelisten finden, die Parabel für den Kampf zwischen Jesus und der jüdischen Obrigkeit zu verwerten. Schon dass sie zwischen die aus Mc 11 27—12 12 übernommenen Abschnitte Mt 21 23—27 und 33—46 eingeschoben wird, lässt vermuten, dass eben Mt hier selbständig thätig ist; die einleitende Frage τί δὲ ὑμῖν δοκεῖ entspricht seinem Stil, und die Formulierung von 31a τίς . . . ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ πατρός, die für die Entscheidung, welcher von den beiden Söhnen in der Geschichte unsre Sympathie verdient und der ordentlichere ist, zu feierlich klingt, wird auch von Mt herrühren, der nicht an jene beiden Kinder, sondern an Menschen in ihrem Verhalten Gotte gegenüber dachte und wie 7 21 gedacht wissen wollte. Ein Wort wie 31c über den Vorsprung der Zöllner und Huren vor den „ὑμεῖς", das in seiner pointierten Wuchtigkeit Jesu nicht abgesprochen werden kann, selbst wenn es nicht in diesen Zusammenhang hineingehörte, wird wohl schon in der Quelle des Mt als Anwendung bei der Parabel gestanden haben, ähnlich wie 20 16 22 14 18 35. Das Gefühl einer gewissen Inkongruenz, das dieses προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν β. τ. θ. neben der Frage τίς ἐποίησεν τὸ θέλημα erweckt, darf beruhigt werden durch die Wahrscheinlichkeit, dass jene Frage in ihrer ursprünglichen Form besser auf das προάγουσιν etc. vorbereitete.

Dagegen hat 32 mit der voraufgehenden Parabel nichts mehr gemein, man müsste denn den Johannes mit dem Vater 28 ff. vergleichen wollen; in ihrem Verhalten gegenüber dem Täufer, wie 32 es schildert, zeigen Zöllner und Huren auf der einen, die „Ihr" auf der andern Seite nichts, was an das Verhalten der Söhne 28—30 auch nur erinnerte; von einem Jasagen und Daheimbleiben, von einem Nichtwollen und zuletzt doch Gehorsam durch die That Ueben ist nichts zu spüren, die einen glauben nicht, die andern glauben, die ersten lassen von ihrem Unglauben auch trotz solchen Beispiels nicht ab. Damit ist der Inhalt von 32 erschöpft. Was 32 mit 31c und dadurch mit der Parabel verbindet, ist nur der gemeinsame Satz, dass Gott mit den Zöllnern und Huren weit zufriedener sein kann als mit den Obersten Israels. Das erklärt uns, wie Mt oder seine Vorlage dazu kam, 32 hier anzubringen, niemals macht es einen ursprünglichen Zusammenhang wahrscheinlich.

Die Erfahrungen, die Jesus in der Erzählungsskizze 28—30 veranschaulicht, hat er nicht aus der Geschichte des Johannes gesammelt, sondern aus seiner eigenen und aus der Geschichte der Religion auf Erden. Eine Exemplifizierung zu 31c im Anschluss an 28—31b wäre bei Jesus wahrhaftig schlagender als die in 32 ausgefallen. Auch nach rückwärts ist der Zusammenhang von 28—32 mangelhaft. Jesus ist 23 im Tempel von den Hohenpriestern und Aeltesten des Volks gefragt worden, in welcher Vollmacht er dort auftrete, er hat die Gegenfrage gestellt: War die Taufe des Johannes von Gott oder von Menschen? Nach klüglichem Besinnen erwidern die Gefragten: Wir wissen es nicht, worauf Jesus erklärt, dann, nämlich weil sie seine Frage faktisch unbeantwortet gelassen, werde er auch ihnen nicht sagen, in welcher Vollmacht er dort handle. Wirkungsvoll schliesst sich hieran bei Mc 12 1 (und Lc 20) die Allegorie von den bösen Weingärtnern, in der Jesus sich als Gottes Sohn offenbart und den Volksherrschern, die ihn umzubringen trachten, ein furchtbares Ende ankündigt; er demonstriert dadurch zwiefach Quelle und Wirkung seiner „Vollmacht“. Die Perikope Mt 21 28—32 stört diesen Zusammenhang, indem sie — selbst nach den Intentionen des Mt! — die Aufmerksamkeit von der Hauptsache, der ἐξουσία Jesu ganz ablenkt und auf den Nebenpunkt, die johanneische Predigt richtet; im Gegensatz (τί δὲ ὑμῖν δ.) nicht zu 27b, sondern zu 27a giebt Jesus den Obersten eine Zurechtweisung, die darauf hinausläuft, dass er durch 32 und unter Benutzung der von ihnen gar nicht ausgesprochenen Gedanken 26 ihr οὐκ οἴδαμεν in οὐκ ἐπιστεύσατε korrigiert. Das ist nach Nsg.'s Urteil die schlagendste Antwort, die Jesus geben konnte, passt nach Stockm. herrlich an diesen Platz: durch das Inspirationsdogma mag es ja schlagend werden. B. Weiss sah mit Recht in 28—32 eine Einschaltung von der Hand des Mt, nur besserte er wenig, indem er 28—32 noch als Einheit behandelte und den ursprünglichen Ort der Parabel nur in einer andren Johannesrede Lc 7 = Mt 11 suchte, während sie mit dem Johannesthema gar nichts zu thun hat. Allerdings ist Lc 7 29 f. eine Parallele zu Mt 21 32, der Zusammenhang von Lc 7 29 f. mit 28b: „der Kleinste im Gottesreich ist grösser als Johannes“ noch mangelhafter als der von Mt 21 32 mit 31c, hier die Aneinanderreihung verschiedener Sprüche ad vocem Johannes kaum leugbar; aber nur eine starke Phantasie kann in Lc 7 29 f. die ursprüngliche Form der Anwendung unsrer Parabel finden. Nicht einmal die Ursprünglichkeit von Lc 29 f. gegenüber Mt 32 ist so sicher, wie Weiss meint; „das ganze Volk und die Zöllner“ bilden zu „den Pharisäern und den Gesetzesgelehrten“ (Lc 29 30) einen wenigstens im ersten Gliede (was auch Weiss einsieht) minder charakteristischen Gegensatz als die Zöllner

und Huren zu den Obersten des Volks bei Mt. Und wird Jesus diese Grössen: Hohepriester, Aelteste, Pharisäer, Gesetzesleute so scharf auseinandergehalten haben, dass man ein Strafwort wider Unglauben und Ungehorsam blos für diese, nicht für jene Klasse passend nennen darf? Ich dächte, was er den Pharisäern entgegenschleuderte, das konnte er den Obersten des Volks ebensogut zurufen: für ihn waren sie einig im Hass gegen ihn, sein Evangelium, seinen Gott; dass die Adressen bei vielen seiner Strafworte in der Ueberlieferung verschieden lauten, ist für diese noch kein schlechtes Zeichen, bietet aber kaum je einen Anhalt für die Kritik. Dem Sinne nach stimmt Lc 7 29 f. mit Mt 21 32 überein, doch sind beide Formulierungen unabhängig von einander; das bei Mt so betonte: Ihr habt, trotzdem Ihr die Zöllner glauben saht, Euch nicht besser besonnen, fällt bei Lc fort, es wird nur die Folgsamkeit hüben, der Ungehorsam drüben beschrieben, übrigens in originellen Wendungen. „29 Das ganze Volk, als es hörte (scil. den Propheten Johannes), und die Zöllner gaben Gott Recht (ἐδικαίωσαν τὸν θεόν wie 35 s. S. 34), indem sie sich mit der Taufe des Johannes taufen liessen“: das βαπτίζεσθαι ist allerdings konkreter und passender als das allgemeine ἐπίστευσαν bei Mt und ἐδικαίωσαν daneben als Hauptsache recht kraftvoll. 30 „Dagegen die Pharisäer etc. machten Gottes Ratschluss für sich zu nichte, indem sie sich nicht („von ihm“ wohl mit Blass zu streichen) taufen liessen.“ ἡ βουλὴ τοῦ θεοῦ wie Sap Sal 6 4 ψ 32 11, die von Johannes gebrachte ὁδὸς δικαιοσύνης; zu ἀθετεῖν vgl. ψ 32 10 ἀθετεῖ βουλὰς ἀρχόντων; dies ἀθετεῖν wird durch εἰς ἑαυτούς auf die Pharisäer eingeschränkt; an den Zöllnern und dem „Volk“ ist ja trotz des Ungehorsams der „Gerechten“ Gottes Wille doch in Erfüllung gegangen. A. Meyer (Jesu Muttersprache S. 86 f.) macht die scharfsinnigen Vorschläge, durch Rückgang auf das Aramäische die Differenz zwischen Mt 21 31 c 32 und Lc 7 29 f. zu erklären. βουλὴ τ. θεοῦ und βασιλεία τ. θ. — bei Mt erwarte man doch βασ. τῶν οὐρανῶν — gingen auf ein aramäisches Wort = Rat zurück, das durch einen leichten Lesefehler als Königreich verstanden werden konnte; זכי aber könne sowohl als Peal vincere = προάγειν wie als Pael „für gerecht erklären“ bedeuten. Demnach habe Jesu entweder gesagt „haben den Vorzug vor Euch in Bezug auf den Rat Gottes“ oder „rechtfertigen, anerkennen Euch gegenüber den Rat Gottes“. Ich glaube, als Ziel eines προάγων wird Gottes Reich — β. τοῦ θεοῦ steht auch 20 43 und 12 28 bei Mt; hier war es vielleicht unter dem Einfluss von τοῦ πατρός 31 a besonders naheliegend — geeigneter bleiben als Gottes Rat; eine Rechtfertigung des Rates Gottes bringt man aber nur heraus, indem man das εἰς bei Mt vor τὴν βασ. τ. θεοῦ ignoriert und sich anstellt, als ob Lc 29 ἐδικαίωσαν τὴν βουλὴν τ. θεοῦ sagte. Allein die

ganze Mühe ist umsonst, da eben Lc 29f. nur zu Mt 32, nicht auch zu 31c eine Parallele bildet, und der Text des Mt 31c keiner Verbesserung aus dem Aramäischen bedarf. Lc 7 29f. bestätigt lediglich unsre Annahme, dass ein für sich umlaufender Spruch, worin Jesus den Gegensatz zwischen den Massen und den Frommen κατ' ἐξοχήν in ihrer Würdigung der Täuferbotschaft konstatierte, bei Mt (32) in Verbindung gebracht worden ist mit einem von Hause aus gar nicht damit verwandten Wort über den Vorsprung, den in Bezug auf das Heil Zöllner und Huren vor den Pharisäern gewonnen haben, einem Paradoxon, das Jesus köstlich veranschaulichte in der Parabel von den zwei ungleichen Söhnen, natürlich auf Grund seiner Ueberzeugung, dass es bei Zöllnern und Sündern inzwischen zur Umwandelung, zu Busse und neuem Leben gekommen ist, während die Frömmigkeitsgrössen in Israel bei viel schönen Worten nichts von dem leisten, was in Jesu Augen ein Thun von Gottes Geboten ist und was doch allein fähig macht zum Eintritt in Gottes Reich. Die Parabel ist eine der klarsten und einfachsten, das tert. comp. lediglich die Wertung der Diskrepanz von Reden und Thun; schon CALVIN hat sie mit Weglassung aller Deuteleien richtig verstanden; unkritische Köpfe in allen Jahrhunderten und kritische im letzten haben ein Programm über die Zuwendung des Gottesreichs an die Heiden mit Uebergehung der zuerstberufenen Juden hier ergrübelt; das echte Wort des echten Jesus ist daran zu erkennen, dass es eine Idee vertritt, die noch heut so wahr und so wichtig ist wie zu seinen Zeiten.

37. Die bösen Weingärtner. Mc 12 1–12 Mt 21 33–46 Lc 20 9–19.

Mt verbindet mit der vorigen Parabel eine weitere, offenbar mit ähnlicher Tendenz; denn zu denselben Obersten Israels sagt Jesus: ἄλλην παραβολὴν ἀκούσατε, vgl. 13 24 31 33. Bei Mc ist die Einleitung etwas umständlicher: und er begann zu ihnen in Parabeln zu reden. Das ἤρξατο, spezifisch marcinisch von 1 45 an, berechtigt nicht etwa zu dem Glauben, dass Mc eine andersartige Rede nach der Parabel noch vor Augen hätte; einen solchen Gegensatz könnten höchstens die 11 29 33 gesprochenen, ganz schlichten Worte Jesu bilden; ἐν παραβολαῖς deutet die Pedanterie auf die dem Mc wohlbekannten drei Parabeln Mt 21 28 bis 32 21 33–46 22 1–16 oder auf Mc 1–9 und 10f. als einen parabolischen Ausspruch des A. T.; es ist aber wie 4 2 Umschreibung für παραβολικῶς. Natürlich konnte Lc 20 9 genauer sogleich die Einheit der folgenden Ansprache betonen mit dem ihm so geläufigen τὴν παρ. ταύτην, vgl. 4 23 8 9 12 41, auch wieder hier am Schluss 19; ein ängstlicher Abschreiber des Mc ist er eben nicht, wie er auch dessen λαλεῖν durch λέγειν (D

thut das auch bei Mc) ersetzt. Aber wenn Blass mit D und einem Lateiner hier bei Lc ἔλεγεν δὲ für ἤρξατο δὲ λέγειν in den Text nimmt, so verweisen wir auf Mt 16 22 Mc 10 41 als Beispiele für die Neigung auch guter Zeugen diese ἤρξατο-Phrase zu vereinfachen; und die Fortlassung des πρὸς τὸν λαόν (das D und zwei Italae ganz übergehen, Syr[sin cur] durch „zu ihnen" ersetzen) ist ein offenbarer Missgriff: weil Mc Mt die Parabel nur an die Hierarchen gerichtet sein lassen, sollte Lc das nicht verneint haben. Wer anders aber als Lc selber hatte ein Interesse daran, diese Abweichung von den Seitenreferenten zu Wege zu bringen? Wahrscheinlich meinte Lc nach 8, wo Jesus durch οὐδὲ ἐγὼ λέγω ὑμῖν das Gespräch mit den Synedristen abgebrochen hatte, Jesum nicht sofort wieder zu ihnen sprechend sich vorstellen zu dürfen; ihre Anwesenheit bei dieser Volksrede bleibt auch ihm erwünscht und wird 19 vorausgesetzt.

Die Verwandtschaft der drei synoptischen Berichte geht bei dieser Perikope so weit, dass die Abschreiber unwillkürlich auch da, wo sie differieren, den einen dem andern anpassen; solche konformatorischen Varianten können wir meist unerwähnt lassen. Wichtiger ist, von vornherein festzustellen, dass so wenig wie eine Möglichkeit, die drei Referate als selbständige Quellen zu behandeln und diesen Abschnitt der Evangelien besonders glänzend bezeugt zu finden — er ist nicht besser bezeugt als das blos bei Lc erzählte Stück 15 11—32 — ein Anlass vorliegt, für Mt oder Lc noch ausser Mc eine besondere Quelle benutzt zu glauben. B. Weiss will bei Mt mehrfach eine „Urgestalt", die Mc verdorben hätte, auffinden, J. Weiss sieht Lc Fall für Fall zwischen Mc-Mt und der ihm eigenthümlichen Quellenschrift LQ wählen; aber sowohl Mt wie Lc erscheinen hier lediglich als Ueberarbeiter des Mc, insbesondere hat Lc schwerlich den Mt zu irgend einem seiner Eingriffe in den Mc-Text (Simons) hier nötig gehabt. Ernstliche Differenzen zwischen den Dreien existieren auch nicht; am wenigsten hinsichtlich der Gesamtauffassung der Parabel; sie ist ihnen eine Allegorie, die die tragisch verlaufende Sendung des Sohnes Gottes zu den treulosen Führern des Gottesvolkes samt dem, was ihr vorbereitend voraufgeht und was von ihr bewirkt wird, in Bildern beschreibt.

„Einen Weinberg pflanzte ein Mann" beginnt Mc 1, den Zentralbegriff voranstellend; dass Jes 5 1[b] ἀμπελὼν ἐγενήθη τῷ ἠγαπημένῳ lautet, eine Stelle, an die Mc sich weiterhin deutlichst anlehnt, mag dabei mitwirken. Lc bevorzugt die gewöhnliche Wortstellung (nach D schreibt Lc hier genau wie Mc!); Mt gestaltet das Bild etwas reicher ἄνθρ. ἦν οἰκοδεσπότης, vgl. 13 52 und 18 23 ἀνθ. βασιλεῖ ὃς ἠθέλησεν, vollends 20 1

ἀνθ. οἰκοδ. ὅστις ἐξῆλθεν. Das von Resch hochgeschätzte τις bei ἄνθρ. ist nicht mehr wert als 28, eher könnte ὅστις vor ἐφύτευσεν an Stelle eines mehr hebraisierenden καί (Syr[sin cur], Iren., Hilar.) geschoben worden sein. Diesen Weinberg umgab nach Mc Mt der Mann 1. mit einem Zaune, grub 2. eine Kelter und baute 3. einen Wachtturm (Lc 14 28f. S. 202) darin und that ihn dann aus (ἐξέδετο = übergab ihn in Pacht) an Ackerleute. Hier hat Mt ein αὐτῷ und ein ἐν αὐτῷ im ersten und zweiten Gliede, das bei Mc fehlt, Syr[sin] schiebt auch im dritten bei Mt und Mc noch „in ihm" ein; das ist so unerheblich wie der Wechsel von ληνός (Mt) und ὑπολήνιον (Mc), wo LXX προλήνιον geschrieben haben dürfte. Die Hauptsache ist, dass die Auswahl gerade dieser drei aus den verschiedenen in Jes 5 3f. genannten Erweisungen der Fürsorge für den Weinberg nicht zufällig sein kann; ein Referent hat sie vom andern übernommen. Lc aber lässt dies alles fort — wenngleich Syr[sin] ihm die Umzäunung auch zuschiebt —, weil er es nicht verwerten konnte. In Deutungen von Zaun, Kelter, Turm haben sich von Iren. an zwar die Kirchenmänner überboten; Lc hat an solchen eben kein Gefallen gefunden, wahrscheinlich auch Mc und Mt noch nicht, die damit nur Gottes liebevolle Fürsorge für sein irdisches Eigentum veranschaulichen wollten. Denn unter dem Menschen verstanden sie so gewiss wie Lc Gott, unter dem Weinberg eine köstliche, von Gott auf Erden getroffene Einrichtung, die wir vorderhand genauer zu definieren unterlassen, und unter den Pächtern die jüdischen Hierarchen, was Mc 12 Mt 45 Lc 19 über jeden Zweifel erheben. Aber so wenig wie dem φυτεύειν werden sie deshalb dem Umzäunen, dem Anlegen einer Kelter etc. eine geistige Deutung untergeschoben haben; sie wollten nur sagen: Gott that alles an jenem „Weinberg", was man nur thun kann, um so einen brauchbar und wertvoll zu machen. Lc wird gleichwohl von einem richtigen Gefühl geleitet, wenn er diese aus Jes 5 entnommenen Züge streicht; bei Jes dienen sie dazu, den Gegensatz zwischen dem Undank, den der Weinberg mit seiner Unfruchtbarkeit Gott gegenüber offenbart, und der von Gott an den Weinberg verschwendeten Liebe einzuprägen; hier in der Parabel wird die treffliche Ausstattung des Weinbergs nicht weiter als Motiv verwendet; nicht der Weinberg, sondern die Pächter täuschen hier die Erwartungen des Besitzers, und mit jenen Vorrichtungen dient ein Weinbergsherr doch im Grunde nur seinem eignen Interesse, weil die Verpachtung dann leichter und zu höheren Preisen gelingt.

Nach der Verpachtung verreist der Mann, „καὶ ἀπεδήμησεν", Lc fügt de suo hinzu χρόνους ἱκανούς, vgl. 8 27; εἰς χώραν μακράν wie 15 13 wäre ein ebenso geeigneter Zusatz; Lc wird meinen, dass eine langdauernde

Reise nur eine in ferne Länder sein kann. Dies aber hebt er hervor, um das sonderbare Selbstvertrauen der Pächter etwas begreiflicher zu machen. Das ἀποδημεῖν ist ein auf den allgegenwärtigen Gott wenig passender Ausdruck; bei einem ἄνθρωπος ist er am Platze; hier soll er motivieren, weshalb der Herr die Pacht nachher durch Mittelspersonen einzuziehen versucht. Nach Mc 2 schickte er zur Zeit an die Bauern einen Knecht, damit der von den Bauern etwas von den Früchten des Weinbergs hole. Diese Sendung πρὸς τοὺς γεωργούς behalten Mt Lc bei, Lc auch die echt marcinische Anknüpfung von 2 mit καί (das δέ bei D, e, Blass ist Lc 10 nicht glaubhafter als οἱ δὲ statt καὶ im t. rec. Mc 3); nur erklärt Mt das τῷ καιρῷ des Mc genau durch ὅτε ἤγγισεν ὁ καιρὸς τῶν καρπῶν, während Lc καιρῷ (ἐν καιρῷ, καιρῷ τινι?) für ausreichend hält. Der Artikel vor καιρῷ bei Mc lässt nicht auf eine zwischen dem Herrn und den Pächtern vereinbarte Zeit (B. Weiss) schliessen; er bezeichnet den durch die Natur für solche Sendung gegebenen Termin. Der Zweck dieser Sendung lautet bei Mc etwas umständlich, und es bleibt doch noch unklar, ob Subjekt in λάβῃ der Knecht oder sein Herr ist; das παρὰ τῶν γεωργῶν dicht hinter ἀπέστειλεν πρὸς τοὺς γεωργούς ist fast störend; darum vereinfacht Mt den ἵνα-Satz zu λαβεῖν τοὺς καρποὺς αὐτοῦ: um seine (d. h. die ihm nach dem Vertrage gebührenden) Früchte zu empfangen, schickte der Besitzer Knechte. Lc hilft beiden Mängeln des Mc ab durch die Bildung: damit sie ihm, d. h. dem Sklaven, von der Frucht des Weinbergs gäben (δώσουσιν Ind. fut. nach ἵνα wie I Cor 9 18 13 3). Dass Syrer und Lateiner diesen Text auch bei Mc und Mt bevorzugen, darf uns nicht Wunder nehmen, da er eben eine Verbesserung darstellt. Ob es οἱ καρποί oder ὁ καρπός heisst, ist natürlich gleichgiltig; mit ἀπὸ τῶν καρπῶν wird nur angedeutet, dass die Forderungen des Besitzers mässige waren, er den Pächtern ihren Anteil am Ertrage des Grundstücks keineswegs entziehen wollte: Mt mit seinem τοὺς καρποὺς αὐτοῦ meint jedenfalls das Gleiche, und nur um eine Urrelation hinter Mc aus dem Text des Mt herauszukonstruieren, deutet B. Weiss dies, als solle nach Mt der Herr alle Früchte des Weinbergs verlangen, habe sonach die γεωργοί blos als Lohnarbeiter in seinen Weinberg gesetzt. So thöricht wird die „Quelle" jenen Herrn, der den Lohn dann auf Jahre hinaus in barem Gelde vorher gezahlt haben müsste, doch wohl nicht dargestellt haben; höchstens allegorisierender Deutung zuliebe konnte ein Späterer den Pachtvertrag so drehen. Die Früchte, die Gott sich wünscht, kennen wir als Früchte der Gerechtigkeit (Jac 3 18) und der Busse (Mt 3 8). Dass er solche bei Israel immer vergeblich erwartet hat, ist eine alte Wahrheit; aber unser Text bietet mehr als etwa ein: allein umsonst. Mc schildert dramatisch, wie die

Bauern den Knecht nehmen und durchbläuen (δέρειν = Lc 12 47f. s. S. 155, vgl. Mc 13 9) und leer fortschicken, wie der Herr wieder einen andern Knecht zu ihnen sendet und sie den prügeln und beschimpfen, wie er (5) einen andern sendet und sie ihn töten, und viele andre, teils durchbläuen, teils töten. An dem Mc-Text bei TISCH. und W.-H. wird hier wenig zu ändern sein; das λαβόντες vor αὐτὸν ἔδειραν ist, vgl. Mc 9 36, echt hebräisch, vgl. II Reg 10 4, das πρὸς αὐτόν hinter ἀπέστ. κενόν (D, a, b) soll die Unverschämtheit noch stärker pointieren, ist also Emendation. Syr[sin] ist ganz konfus geworden bei 4 durch die Parallelen; in 5a sieht δοῦλον hinter ἄλλον ἀπέστειλεν (D) sehr nach Korrektur aus. Die Nachlässigkeit der Rede in 5b, wo ein Verbum zu πολλοὺς ἄλλους aus dem Zusammenhange ergänzt werden muss, ein Ueberbegriff von δέρειν und ἀποκτείνειν, etwa ἐκάκωσαν, garantiert ihre Ursprünglichkeit. Nach Mc hat also der Herr eine ganze Reihe von Sklaven ausgesandt, um seinen Wein zu erhalten, aber mit steigender Nichtswürdigkeit haben die Pächter sie behandelt, den ersten geprügelt, den dritten schon totgeschlagen, und bei den zahlreichen folgenden, ganz nach Laune, entsprechend diesen Musterthaten sich die Injurien ausgesucht. Auffallend ist bei dem zweiten „ἐκεφαλίωσαν καὶ ἠτίμασαν"; denn ἀτιμάζειν = entehren, schimpfen ist ein häufiges Wort, auch in LXX (wo es B. WEISS vermisst, doch s. z. B. I Reg 17 42), κεφαλιόω aber kommt sonst nirgends vor (auch κεφαλίζειν nicht), und das von den meisten Griechen hier bezeugte κεφαλαιόω nicht in einem für uns brauchbaren Sinne. Die Itala hat ihre Uebersetzung: in capite vulneraverunt wahrscheinlich erraten. Unter den vorgeschlagenen Konjekturen ist die von LINWOOD und VAN DE SANDE BAKHUYZEN, die BALJ. in den Text aufnimmt, ἐκολάφισαν, vgl. Mt 26 67, zumal neben ἠτίμασαν, die verführerischste; NABER's ἐφαλάκρωσαν, kahlköpfig machen (nach II Reg 10 4 erdacht) und MICHELSEN's ἐξεφαύλισαν sind nur interessante Einfälle. Vorzüglich erklären sich in diesem Abschnitt wieder Lc und Mt als Korrektoren von Mc, während das Umgekehrte, den Mc aus Lc oder Mt als dem Urtexte erwachsen zu glauben, eine starke Zumutung ist. Lc glättet stilistisch, entfernt die πολλοὺς ἄλλους 5b, die nach dem getöteten Sklaven 5a höchstens eine Abschwächung des Eindrucks bewirken, und hebt die drei Sendungen in deutlicherer Gradation von einander ab: den einen sandten die Bauern mit Prügel leer fort: λαβόντες Mc 3a ist ja überflüssig, ἔδειραν καὶ ἀπέστειλαν wird Lc 10 periodisiert ἐξαπέστειλαν αὐτὸν δείραντες; in dem Gebrauch des Compositums ἐξαποστ. statt ἀποστ. kann man doch nicht mit J. WEISS eine Eigenheit der Lc-Quelle erblicken, schon weil in Job 22 9 Eliphas dem Hiob vorwirft: χήρας ἐξαπέστειλας κενάς (שלחת ריקם) neben ὀρφανοὺς ἐκάκωσας. Lc 11 sendet der Herr

einen zweiten (ἕτερον) Sklaven, sie aber sandten auch den δείραντες καὶ ἀτιμάσαντες (dies kommt zum δείραντες 10 hinzu, übrigens von Mc geliefert!) leer fort. Und Lc 12 schickte er wieder einen dritten, sie aber warfen auch diesen blutig geschlagen heraus: τραυματίσαντες = Act 19 16 ist ärger als das Prügeln und Beschimpfen 11, lässt aber absichtsvoll das Totschlagen als Aeusserstes doch nur für den Sohn 15 übrig. Auch ἐξέβαλον ist stärker als ἐξαπέστ. κενόν, was D und Lat., die des Lc Intention nicht merkten, auch hier 12 bieten; οἱ δέ 12 so sicher echt (trotz D, Ital., Blass) wie 11; καὶ τοῦτον 12 stilistische Variante für κἀκεῖνον 11. Der Hebraismus προςέθετο . . . πέμψαι 11 12 (ויוסף לשלח), den übrigens Blass nach D beidemal durch blosses ἔπεμψεν beseitigt, klingt allerdings altertümlicher als das gut griechische πάλιν ἀπέστειλεν Mc 4 Mt 36 und würde am ehesten für J. Weiss' Quellenhypothese sprechen. Aber diese Phrase begegnet wie Act 12 3 auch I Clem 12 7, nicht blos in LXX, und kann dem Lc von seiner Bibellektüre her geläufig geworden sein; auch Lactant. schreibt zuerst Inst. IV 11 7 gut lateinisch: itaque desiit prophetas mittere ad eos, später Epit. 38 6 hebraisierend: nec adiecit ulterius prophetas mittere ad pop. contumacem.

Mt 35 beginnt den Bericht über das schamlose Verhalten der Pächter wie Mc καὶ λαβόντες, fügt ausdrücklich das Subjekt οἱ γεωργοί bei, wohl mit einem bitteren Gedanken an die Hierarchen — ob es bei Lc an dieser Stelle 10[c] nicht erst von einem Glossator eingeschoben worden ist? —, bezeichnet als Objekt (gemäss 34) τοὺς δούλους αὐτοῦ und lässt sogleich an diesen ersten Boten alle Unbill geübt werden ὃν μὲν ἔδειραν, ὃν δὲ ἀπέκτειναν, ὃν δὲ ἐλιθοβόλησαν, die Mc 3—5[a] auf drei zeitlich verschiedene Akte verteilt. Wenn λιθοβολεῖν blos ein „mit Steinen werfen", ähnlich dem κολαφίζειν (?) und ἀτιμάζειν Mc 4 bedeutete, müsste es doch vor ἀποκτείνειν stehen, die meisten Italae, Iren. Juvenc., Hilar., Lucif., auch Syr[cur] lesen so: ἐλιθοβ. ὃν δὲ ἀπέκτ.; aber im A. T. ist die Steinigung eine besonders schwere Form der Todesstrafe, s. Lev 20 24, das erklärt die von fast allen Griechen bezeugte Reihenfolge, und macht die allegorische Deutung auf die Propheten, die von den Machthabern in Israel mit allen Mitteln misshandelt, sogar wie Gotteslästerer umgebracht worden, unausweichlich. Sehr überrascht ist man, bei Mt 36 nun doch von einer zweiten Sendung von Knechten zu hören, denen es genau ebenso schlecht ergeht (zu ὡσαύτως vgl. 30, zu ποιεῖν τινι 18 35): ein Nachklang von Mc 5[b], nur dass Mt das πολλούς des Mc in πλείονας τῶν πρώτων (d. h. der zuerst, 34, abgesandten Knechte, vgl. πρῶτος 28 31) verwandelt. So gewiss die δοῦλοι bei allen drei Evangelisten Christi Vorläufer im alten Bunde vorstellen, so unglücklich sind alle Versuche gewesen, auch die Einzelheiten allego-

risch festzulegen, das δέρειν, κεφαλιοῦν, ἀτιμάζειν, τραυματίζειν, ἀποκτείνειν, λιθοβολεῖν in der Prophetengeschichte nachzuweisen. Bei den drei Einzelpersönlichkeiten des Mc und Lc hat man das neuerdings auch ziemlich aufgegeben; die beiden Klassen des Mt, die schon Iren. auf Propheten vor und nach dem babylonischen Exil deutete, versteht man noch heute von verschiedenen Stufen der Prophetie; z. B. Nsg. schaut in πλείονας τ. πρ. einen Hinweis auf die grosse Zahl der Propheten in der Zeit des beginnenden Verfalls in Israel und auf deren bleibende Bedeutung durch die schriftliche Fixierung ihrer Reden! Ich wage die Vermutung, dass Mt einerseits ein πάλιν ἀπέστειλεν als Erweis von Gottes Langmut nicht übergehen wollte, andrerseits doch irgendwie eine Steigerung nicht entbehren konnte: nach dem Inhalt seines Verses 35 blieb für eine solche nur eine imponierende Zahl von Sendboten übrig; eigentlich schien der Besitzer ja schon 34 seine gesamte Dienerschaft (τοὺς δούλ. αὐτ.) ausgeschickt zu haben; sollte ein Sinn in der Wiederholung des ἀπέστειλεν liegen, so mussten noch mehr Leute daran gewendet werden. Auf die Geschichte des Prophetismus übertragen will das auch bei Mt nur den einen Gedanken ausdrücken: Gottes Boten sind samt und sonders in Israel schmachvoll empfangen worden, ob sie früh oder spät, ob zu Wenigen oder Vielen kamen!

Einen neuen Akt beginnt Mc 6: „noch einen hatte er, einen lieben Sohn; ihn sandte er zuletzt zu ihnen, indem er dachte: vor meinem Sohn werden sie Respekt haben.“ ἔτι εἷς wie Lc 18 22, nur einen noch, scil. den er nach so vielen schlimmen Erfahrungen senden konnte, hatte er (εἶχεν = Lc 15 11 Mt 21 28), eine Apposition giebt das Nähere an, einen geliebten Sohn, vgl. I Cor 4 14, die zwiefache Steigerung — nicht Sklave, sondern Sohn, nicht ἀχρεῖος (Lc 17 10), sondern ἀγαπητός — malend. Den benutzt er zu einem letzten Versuch, seine Ansprüche bei den γεωργοί durchzusetzen; die Fortlassung des πρὸς αὐτούς (D) ist daher ebenso unannehmbar wie die von ἔσχατον (Syr^{sin}): dies ἔσχατον (υἱόν) beachte man ja auch, um die alten Deutungen von Mt 21 31^{b} S. 379 zu würdigen. λέγων vom Selbstgespräch wie Mt 21 25, ὅτι recitativum vor der direkten Rede: ἐντραπήσονται τὸν υἱόν μου. ἐντρέπεσθαι, revereri = Lc 18 2 4 S. 278, das Futurum deutet an, wie er solchen Respekt als sicher erwartet. Die Worte des Vaters lauten bei Mt 37 genau wie bei Mc (nur ὅτι hinter λέγων erspart sich Mt); wenn D und Lat. bei Mc τὸν υἱόν μου vor ἐντραπ. rücken, so werden sie von dem gleichen Gefühl bestimmt wie Lc, der τοῦτον ἐντραπήσονται schreibt, als ob auf dem neuen Objekt aller Ton läge; bei Mc und Mt liegt er aber verteilt über Verb und Objekt: endlich wird sich Respekt bei ihnen einstellen, wenn mein Sohn kommt! Charakteristisch ist das ἴσως (bei D

dafür das gleichbedeutende τυχόν, wie Act 12 15 in D und I Cor 16 6), mit dem Lc die kurze Rede einleitet; der Vater Gott kann doch nicht so geradezu wie bei Mc das Gegenteil von der Wahrheit sagen, mindestens eine Einschränkung ist unentbehrlich, „vielleicht", die natürlich reichlich auch in Texten von Mc und Mt eingedrungen ist, und die HIER. wiederum als nicht aus Ignoranz entsprungen entschuldigen muss. Im übrigen weichen hier Mt und Lc nur in Formalien von Mc ab; beide flechten den Inhalt der Randnotiz Mc 6ᵃ in die fortlaufende Erzählung, wobei Mt das ἀγαπητόν des Mc fortlässt, schwerlich, weil er weniger allegorisierende Tendenzen verfolgt, als weil es in der Erzählung zu ἀπέστειλεν nicht gut passte. Das ἔσχατον des Mc ersetzt Mt durch ein adverbiales ὕστερον δέ, das einen neuen Abschnitt der Geschichte einführt, vgl. 22 27, wohl einem novissime gleichwertig. Lc gestaltet die Szenerie dramatischer: der Herr des Weinbergs (ὁ κύριος = 16 3 13) sprach: τί ποιήσω; dies war durch Jes 5 4 nahegelegt, aber noch mehr zusammen mit ὁ κύρ. τ. ἀμπ. durch Mc 9, wo am Schluss Jesus diese Frage stellt. Die Frage beantwortet sich der Mann: πέμψω (dies Verb gebraucht hier blos Lc dreimal in 11 12 13) τὸν υἱόν μου τὸν ἀγαπητόν, vgl. 12 18. — Ob wir „meinen Sohn", „meinen geliebten Sohn" oder „meinen einzigen Sohn" (z. B. IREN., LUCIF.) an dieser Stelle der Parabel lesen, ändert nichts an der Thatsache, dass alle drei Evangelisten hier den Entschluss Gottes, am Ende der Zeiten, wo die übrigen Mittel alle versagt haben, seinen einzigen Sohn Christus vom Himmel auf die Erde herab zu senden, beschreiben wollen; sie erzählen, damit man so deute, und sind nur ein wenig bemüht, für den ersten Augenschein das buchstäbliche Verständnis möglich zu machen.

7 8 berichtet Mc den Misserfolg auch des letzten Versuchs. „Jene Bauern aber sprachen zu sich: Dieser ist der Erbe, auf, lasst uns ihn totschlagen, so wird unser das Erbe sein. 8 Und sie nahmen ihn (λαβόντες = 3) und schlugen ihn tot (= 5) und warfen ihn ausserhalb des Weinbergs hin." Das entbehrliche ἐκεῖνοι vor οἱ γεωργοί lassen Mt 38 und Lc 14 fort; gegen Mc stimmen sie — blos in dem einen Punkte, also wohl zufällig — überein in der Zufügung eines ἰδόντες (τὸν υἱόν Mt, αὐτόν Lc); sowie sie den Sohn erblickten, regten sich in ihnen Gedanken, von Respekt himmelweit entfernt. Der t. rec. hat bei Lc aus 14 dies ἰδόντες auch in 13 zwischen τοῦτον und ἐντραπ. übertragen; STEINM. (S. 133) mag diese „sinnvolle" Darstellung nicht missen, obwohl sie höchstens dazu dienen sollte, den Wechsel zwischen der Präexistenz und dem auf Erden sichtbaren Dasein des Sohnes Gottes herauszuheben. Ob man wohl nur zufällig bei Mt 37 f. an 32ᶜ ὑμεῖς δὲ ἰδόντες

οὐ μετεμελήθητε ὕστερον erinnert wird? Für πρὸς ἑαυτοὺς εἶπαν ὅτι schreibt Mt εἶπον ἐν ἑαυτοῖς, dies ganz unzweideutig die Gedanken, die ein Jeder von ihnen in seinem Herzen hegte, einleitend, vgl. Lc 7 39 18 4. Lc hat den Mc anders, vielleicht richtiger, verstanden, wenn er umschreibt διελογίζοντο (= 3 15 von noch nicht ganz reifen Plänen) πρὸς ἀλλήλους (wofür t. rec. auch wieder ἑαυτούς hat) λέγοντες; das δεῦτε, ἀποκτείνωμεν αὐτόν passt nicht in den Ton eines Selbstgesprächs, sondern ist Zuruf des einen an den andern, wie I Mcc 11 9 δεῦρο συνθώμεθα πρὸς ἑαυτοὺς διαθήκην. Zu οὗτός ἐστιν vgl. Lc 7 39. Der Erbe, d. h. in Bezug auf das, was jetzt ihr Dichten und Trachten allein ausfüllt, das Erbe des Weinbergs; δεῦτε (wie δεῦρο im Sing.) vor Imperativen und imperativischen Konjunktiven vgl. Mc 10 21; Lc hat es überflüssig gefunden. Echt hebräisch (vgl. I Mcc a. a. O. καὶ δώσω σοι) baut Mc den Konsekutiv- oder Finalsatz nach solchem Imperativ: καὶ ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία. εἶναί τινος: jemandes Eigentum sein, vgl. Mc 10 14, wo auch der gen. possessoris nachdrücklich vorangestellt ist wie hier: τῶν τοιούτων ἐστὶν ἡ βασ. τ. θεοῦ. ἡ κληρονομία ist für ihre Gier ein genau so klar umschriebener Begriff wie vorher ὁ κληρονόμος; es war keine Verfeinerung, wenn Mt 38 αὐτοῦ hinzufügte. Lc hat wohl eleganteres Griechisch schaffen wollen durch ἵνα ἡμῶν γένηται ἡ κλ., denselben Zweck hat Mt mit καὶ σχῶμεν weniger gut erreicht, da sein Text sehr stark nach Mc konformiert worden ist: σχῶμεν kann nur „in Besitz nehmen", nicht, was die Lesart κατάσχωμεν erzwingen möchte, „in Besitz behalten" bedeuten. Die Pächter glauben also, statt sich durch das Auftreten des eignen Sohnes vom Weinbergsbesitzer zur Umkehr bewegen zu lassen, nun gerade den Moment gekommen, sich die Erträge des Weinbergs definitiv und de jure, weil ihnen der Besitz dann von niemandem mehr bestritten werden würde, zu sichern. Bezüglich der Ausführung des schändlichen Planes scheinen Mt und Lc fast das Gleiche wie Mc zu bieten. Dass Lc λαβόντες (Mc 8 Mt 39) fortlässt, geschieht in Konsequenz von 10; wie dort periodisiert er auch statt „sie warfen heraus und töteten": ἐκβαλόντες ... ἀπέκτειναν. Allein ein beachtenswerter Unterschied besteht zwischen Mc und seinen beiden Nachfolgern, so weit man nicht deren Texte wieder nach Mc konformiert hat; bei Mc geht das Töten dem Hinauswerfen voraus, bei Mt und Lc das Hinauswerfen (vgl. Lc 13 28 ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους ἔξω) dem Töten. An und für sich, zumal für jüdisches Empfinden, wo durch das Blut eines Erschlagenen die Mordstätte schwer verunreinigt wurde, vgl. Num 15 36, schien die letzte Reihenfolge angemessener, wenn auch Lc 12 das ἐκβαλεῖν hinter das τραυματίζειν rückt. Und hatte nicht Jesus Hbr 13 12 ausserhalb der heiligen Stadt, ἔξω τῆς πύλης, den Tod erlitten,

hatten nicht schon Lc 4 29 die Leute von Nazareth ihn herausgeworfen (ἐξέβαλον αὐτόν!) ἔξω τῆς πόλεως . . . ὥστε κατακρημνίσαι αὐτόν? Wir besitzen in diesen Erwägungen die Motive, die beinahe jeden späteren Evangelisten zu einer Umstellung der Verba des Mc veranlasst hätten. Aber das Ursprüngliche bietet Mc, wenn man ihn nur richtig wie z. B. Juvenc. III 732 versteht: obtruncant jaciuntque foras trans saepta cadaver. Das ist das non plus ultra von Schändung einer Respektsperson, dass man ihn totschlägt und selbst seinem Leichnam noch die einfachsten Ehren versagt, ihn draussen den Geiern zuwirft: erst nach weitergehender Reflexion auf die Passionsgeschichte, in der man jeden kleinen Zug dieses Abschnitts der Parabel direkt wiederzufinden sich verpflichtet glaubte, redete man von Herausstossen und darnach Totschlagen, ohne die Konsequenz zu ziehen, dass ἀμπελών hier von Anfang an nur die Stadt Jerusalem bedeute. Doch die Hoffnungen der Winzer werden getäuscht. Mc 9 fragt Jesus: „Was wird der Herr des Weinbergs thun“ (vgl. Lc 13) und antwortet: „er wird kommen und die Bauern vernichten und den Weinberg Andern geben.“ Auf die natürlich rein rhetorische Frage giebt Jesus die feierliche Antwort, die zugleich den Schluss der Parabel im engern Sinn bildet. ἐλεύσεται nicht blos im Volkston dem Hauptverbum vorgeschoben wie etwa 4 4 15 5 33, sondern mit starkem Accent die Aufhebung des durch ἀπεδήμησεν 1 herbeigeführten Zustandes bezeichnend; gemeint ist das gleiche Kommen wie in Mt 6 10 (ἐλθάτω ἡ βασ. σου), und an die vielen ἔρχεσθαι der eschatalogischen Reden z. B. 13 26 35 f. werden wir, obgleich dort der Messias das Subjekt ist, auch denken sollen: „er kommt zum Weltgerichte“ und wird die unverbesserlichen Rebellen vernichten. Es steht nicht da, er tötet, er steinigt sie, ἀπολλύναι gehört hieher als der übliche Terminus für das Verfahren des Himmels mit seinen Feinden (vgl. 1 24), deren Ende ja ἀπώλεια ist, Phil 3 19 = Mt 7 13. Er macht ihnen den Garaus und giebt (jetzt nicht mehr blos ἐκδίδοσθαι, sondern frei überlassen, schenken wie Mt 4 9 7 7 11 16 19) den Weinberg, den in ihrer Phantasie jene Mörder beinahe schon besassen, zu wirklichem Besitz an Andre, so dass sie ἡμῶν ἐστιν vgl. 7 sprechen dürfen. Lc hat die Frage 15b vielleicht durch οὖν deutlicher an 15a angeschlossen, vielleicht das Thun durch ein αὐτοῖς neben ποιήσει in der Art von Mt 18 35 näher bestimmt (obwohl dies bei D und mehreren Ital. fehlende αὐτοῖς recht gut Konformation nach Mt sein kann); Mt denkt sich die Sache jedenfalls so, da er 40 schreibt: τί ποιήσει τοῖς γεωργοῖς ἐκείνοις; ἐκείνοις ist hier aus Mc 7 unabsichtlich übernommen; wenn Lc nachher 16 τοὺς γεωργοὺς τούτους setzt statt τοὺς γ. des Mc, αὐτούς des Mt, so will auch er scharf die bisher beschriebenen Winzer

von den an ihre Stelle tretenden andern absondern. Aber das Wort vom Kommen erhält bei Mt einen früheren Platz; nicht die Antwort erst, sondern schon die Frage leitet es bei ihm ein, und zwar wird es nicht erst in Aussicht oder gar in Frage gestellt, sondern wie etwas allgemein Anerkanntes zur Zeitbestimmung benutzt ὅταν οὖν ἔλθῃ ὁ κύριος τοῦ ἀ.; zu ὅταν vgl. Mt 24 32f. Noch mehr im Prophetenton hebt die Antwort bei Mt an: κακοὺς κακῶς ἀπολέσει αὐτούς; zu dem echt griechischen Wortspiel vgl. Clem. Al. Paed. III 11 80 τὴν ἐξωλεστάτην κακοὶ κακῶς ψάλλοντες παλινῳδίαν oder Lucian Philops. 20 κακὸς κακῶς ἀπέθανε, dial. mort. 5 2 ἡκέτωσαν ἤδη κακοὶ κακῶς ἀποθανόντες; die Auseinanderziehung der Bestandteile des Objekts in κακούς und αὐτούς („als Uebelthäter wird er sie übel umbringen") hat Syrer und Lateiner zu Textänderungen veranlasst. Wenn Mt in 41b das ἄλλοις des Mc durch γεωργοῖς vervollständigte, so that er das, weil er in 41a die γεωργοί nicht genannt hatte; bedeutsamer ist, dass er, ohne die Absicht des Mc zu bemerken, einfach dem ἐξέδετο 33 entsprechend, auch hier ἐκδώσεται verheisst und die neuen Pächter gegenüber den κακοί a ausdrücklich charakterisiert als solche, „die ihm die Früchte abliefern werden zu ihren Zeiten". Zu ἀποδοῦναι vgl. 18 25ff. Lc 7 42; das Verbum enthält nur den Begriff der pflichtmässigen Zahlung, das Gezahlte braucht aber weder Baargeld noch zuvor Entliehenes zu sein. „Die Früchte" sind die im Weinberg geernteten, und ihre Zeiten nach 34 zu verstehen, die καιροὶ τῶν καρπῶν = so oft es Herbst wird und Früchte reifen. ψ 1 3b ὃ τὸν καρπὸν αὐτοῦ δώσει ἐν καιρῷ αὐτοῦ dürfte dem Mt bei der Formulierung von 41c vorgeschwebt haben. Das Futurum ἀποδώσουσιν stellt übrigens den absoluten Gegensatz zwischen den neuen Pächtern und den alten als einen von vornherein sichern hin, was für gewöhnliche menschliche Verhältnisse recht unvorsichtig wäre; darum ändern auch z. B. Lucif. und Vulg. qui reddant; aber Mt wollte das reddent; er denkt eben nicht an neue Pächter, die das Vertrauen des Besitzers ja wiederum täuschen könnten, sondern an die Auserwählten, deren Gott so sicher ist wie sie seiner.

Um die wichtigste Abweichung des Mt von seiner Vorlage Mc, nämlich dass er die Worte 41 den Hierarchen in den Mund legt, während sie bei Mc Jesus spricht, würdigen zu können, empfiehlt es sich erst den Schluss der Perikope bei Mc 10—12 zu betrachten, wobei die Ursprünglichkeit dieses Referats gegenüber den reflektierten Umbauten des Mt und Lc imposant herausspringt. „Und habt Ihr nicht diese Schrift(stelle) gelesen"; Jesus beruft sich da auf ein Bibelwort wie 2 25 12 26 Act 8 32; οὐδὲ wohl zu ταύτην wie Lc 6 3 (οὐδὲ τοῦτο ἀνέγνωτε, habt Ihr nicht einmal das gelesen?!) zu ziehen; auf

eine besondere Vertrautheit mit Gottes Wort kann er eben angesichts des Verhaltens seiner Hörer nicht schliessen. Es folgt ψ 117 22 f. wörtlich, wie die Verse jetzt in LXX lauten. Einen Stein, den die Bauleute verworfen haben, der ist zum Eckstein geworden. 11 Vom Herrn ist dieser gekommen und er ist wunderbar in unsern Augen! λίθον, obwohl Subjekt, attrahiert zum folgenden ὅν, wird darum nachher im Nom. οὗτος wiederaufgenommen, vgl. I Cor 10 16. ἀποδοκιμάζειν die auf vermeintlich sachverständiger Prüfung beruhende Ablehnung, vgl. I Pt 2 4 Jer 7 29. Jener Stein hat hernach gerade einen der vornehmsten Plätze im Bau erhalten, als κεφαλὴ γωνίας, was Aphraat. hom. I 6 als „Schlussstein“ deutet, um sich nun daran zu erbauen, wie Christus sowohl den Schlussstein wie das Fundament im Bau der Kirche darstelle, während den meisten Andern der Eckplatz, wo Heiden und Juden in Christo zur Einheit verklammert werden, würdiger erscheint. Mc würde wohl mit einer Deutung wie I Pt 2 4: zuerst ἀποδεδοκιμασμένος, zuletzt ἐκλεκτός, ἔντιμος, ohne weitere Geistreichigkeiten zufrieden gewesen sein. Und 11 führt er das Citat um einen Vers weiter fort, um Gott als die Ursache dieses Umschwungs festzustellen (wie I Pt a. a. O. παρὰ δὲ τῷ θεῷ ἐκλεκτόν gegenüber ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδ.); αὕτη gewiss auf die κεφαλὴ γωνίας zu beziehen, nicht wie schon bei Tert., Hier. neutral zu fassen; auch θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν soll ein Ausdruck für den übermenschlichen Charakter dieses einst Verachteten sein.

Die Wirkung der Ansprache 1—11 beschreibt 12: und sie suchten (ζητεῖν c. Inf. = Mt 12 46) ihn zu greifen (11 18 suchten sie wie sie ihn umbrächten, κρατεῖν ist die Vorbedingung dazu 6 17 14 1) und (καί advers. = 8) fürchteten die Menge. 11 18 hiess es an ähnlicher Stelle „sie fürchteten ihn“, aber der Zusatz: weil die ganze Menge über seine Lehre staunte, bereitet auf eine Situation wie die von 12 12 vor: sie hätten ihn gerne festgenommen, aber bei der Begeisterung der Massen für ihn wagten sie das noch nicht. 12b „Denn sie erkannten, dass er auf sie das Gleichnis gesprochen hatte.“ τὴν παρ. geht sicher nicht blos auf 10 11, viel eher blos auf 1—9, wozu 10 f. einen die Deutung zurechtweisenden Anhang darstellen; die παραβολαί 1 sind dem Mc also offenbar nicht ernst gewesen. πρός kann nicht die Adresse bezeichnen, das wäre hier grenzenlos trivial, sondern hat den Sinn, in Bezug auf sie, vgl. 10 5 Lc 12 41 S. 159. Subjekt von ἔγνωσαν können nur die Hierarchen sein, auf die auch αὐτούς geht, wie sie vorher und nachher allein Subjekt sind, nicht das Volk (Sevin), und begründet wird durch ἔγνωσαν ihr Wunsch ihn unschädlich zu machen, also ἐζήτουν. B. Weiss bezieht γάρ auf ἐφοβήθησαν, weil der Aorist ἔγνωσαν nur den Aorist ἐφοβ., aber nicht das dauernde ἐζήτουν begründen könne. Selbst wenn ihre Furcht

und ihre Erkenntnis nicht ebenso dauernd gewesen wären wie ihr Suchen, so wäre bei der Freiheit des Mc im Gebrauch der Tempora solch eine Regel mehr als seltsam; und ein Sinn kommt dabei nur heraus wenn man hinter 12c die Hauptsache willkürlich ergänzt: sie fürchteten nur wieder dadurch, dass sie Hand an Jesus legten, dem Volke Anlass zu geben, sie für die in der Parabel dargestellten, dem Gericht verfallenen Winzer und ihn für den Sohn Gottes zu halten! Eine Parenthesierung der Worte ἔγνωσαν γάρ ist so wenig nötig wie die Anerkennung, sie seien unlogisch gestellt; καὶ ἐφοβήθησαν τ. ὄ. ist logisch dem ἐζήτουν subordiniert, nicht die Furcht ist durch das Anhören und Verstehen der Parabel hergestellt worden, wohl aber der lebhafte Wunsch, den gefährlichen Feind Jesus festzunehmen. In ἐζήτουν liegt das geschichtliche Ergebnis der Rede 12 1—11, zunächst durch ἐφοβ. limitiert; durch ἔγνωσαν etc. wird solches Ergebnis wahrscheinlich gemacht. καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον aber gehört mehr zum Folgenden als zu 12: weil sie jetzt einsehen, der Mann muss beseitigt werden, gehen sie selber, da Gewalt der Volkssympathien wegen nicht anwendbar ist, für den Augenblick davon, senden aber geschicktere Agenten zu ihm, die ihn vielleicht mit einem Worte fangen konnten 13.

Mt verlebendigt hier die Scenerie, indem er Jesus 42 bei Berufung auf ψ 117 die Rede neu anheben lässt: λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς — eine Parallele dazu bietet Lc 17a —; demgemäss hat er 41 das Vernichtungsurteil über die rebellischen Pächter von den Hierarchen sprechen lassen. Das λέγουσιν αὐτῷ hat zwar auf eine Anregung von D. HEINSIUS hin MICHELSEN (s. oben zu 31 S. 375) als Interpolation ausschalten wollen; es ist genau so echt wie das λέγουσιν 31 und hat den gleichen Zweck: noch ohne zu ahnen, auf wen die Parabel geht, ziehen sie einen Schluss aus dem Gehörten, der, richtig angewendet, ihr eignes Todesurteil ist. Diese Anwendung vollzieht denn Jesus auch Mt 43: die Klarheit des Zusammenhangs leidet freilich darunter, dass Mt sich nicht stärker von Mc zu emanzipieren wagt und zuvörderst von ihm das Bibelzitat übernimmt, — buchstäblich gleichlautend, nur in der Einführungsformel mit unerheblichen Varianten (οὐδέποτε vorwurfsvoll wie 16 und Mc 2 25, ἐν ταῖς γραφαῖς vgl. Mt 12 5 οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῷ νόμῳ). Aber 43 διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν (die Phrase wie 6 25 12 31, vgl. auch 18 23 zu διὰ τοῦτο) hat mit dem Spruch 42 keinen Zusammenhang, um so einfacheren mit 41: weil Ihr über jene Weingärtner das ἀπολοῦνται und den Uebergang ihres „Eigentums" an Andre ausgerufen habt, verkündige ich das Gleiche über Euch: διὰ τοῦτο etc. ersetzt das οὕτως καὶ 18 35. Weggenommen werden von Euch wird das Reich Gottes und gegeben werden (δοθήσεται trotz ἐκδώσεται 41, unter Einfluss von δώσει Mc 9) an ein Volk,

das seine (des Reiches, αὐτῆς) Früchte bringt. Der Gegensatz von δοθήσεται und ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ liegt ausserordentlich nahe, s. 13 12 25 28 f. An Stelle des erwarteten ἔχειν 38 tritt also ein definitiver Verlust zu Gunsten Fremder. Die neuen γεωργοί werden als ἔθνος ποιοῦν τοὺς καρποὺς αὐτῆς, natürlich der Farbe von 41 c entsprechend, bezeichnet. Das ποιεῖν καρπούς kennen wir von Mt 7 17—19 S. 117f. her. Der Sing. ἔθνος begegnet sonst bei Mt nicht, da die Stelle der eschatologischen Rede 24 7 ἔθνος ἐπὶ ἔθνος doch auch viele ἔθνη ins Auge fasst; bei Joh wiederum 11 48—52 18 35 findet sich nur der Sing. und zwar immer vom Volk Israel gebraucht. So scheint Mt 43 durch Gegenüberstellung von ὑμεῖς und ἔθνος ποιοῦν τ. κ. α. auch die Angeredeten als Volk vorauszusetzen; dann würde das Wort besagen, dass an Stelle des Volkes, das bisher Gottes Reich besessen, ein andres, getreues treten werde, wobei es wenig ausmacht, ob man dieses neue ἔθνος als die Christenheit oder die Heidenschaft definiert; von den Heiden wären doch immer nur die gemeint, die Christusgläubige werden. B. Weiss hält diese Auffassung von 43 für selbstverständlich und folgert daraus, da Mt die Parabel doch deutlichst blos (45) auf die Hierarchen berechnet sein lässt, dass 43 ein Ueberrest aus der älteren Quelle ist, dass sonach die Weinbergsparabel ursprünglich die Verwerfung des ganzen jüdischen Volks wegen seines unverbesserlichen Ungehorsams habe lehren wollen. Allein selbst wenn ein Recht bestünde, dies Wort der Quelle zuzuerteilen, so muss Mt beim Abschreiben aus dem Urevangelium sich doch etwas dabei gedacht haben, und das kann nur gewesen sein: Nach Eurem eignen Verdikt 41 muss der Weinberg, d. h. das Reich Gottes, das Euch Hohepriestern und Aeltesten so lange anvertraut gewesen, Euch nun, nachdem Ihr sogar an dem Sohne Gottes Euch vergriffen habt, genommen und in würdigere Hände gelegt werden! Der Effekt dieser kurzen und bündigen Absage an die Häupter seines Volkes wird 45 f. ähnlich wie bei Mc 12 beschrieben; ausdrücklich heissen die Hörer οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι — diese Formel scheint dem Mt wohl noch charakteristischer als die 23 verwendete οἱ ἀρχ. καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ; denn sie repräsentieren das Volk Gottes nach ihrer und der Welt Meinung in edelster Gestalt, die einen von Geburts wegen, die andern durch freie Hingabe an den genauesten Gesetzesdienst. Als sie seine Parabeln (Syr[cur] konformiert nach Mc 12 „die Parabel") gehört hatten — gemäss der Aufforderung 33, die 28 nur in andrer Form auch enthielt — erkannten sie, dass er von ihnen rede: περὶ αὐτῶν schliesst jedes bei πρὸς αὐτούς Mc 12 noch mögliche Missverständnis aus; sie erkannten, dass mit dem vieles versprechenden, aber nichts haltenden Sohne 28—30, mit den in frevelhafter Weise pflichtvergessenen,

sogar direkt rebellischen Bauern sie gemeint seien; und (46) indem sie ihn zu ergreifen suchten, fürchteten sie nur die Massen (οἱ ὄχλοι statt des Sing. Mc 12, wie Mt auch sonst den Plural bevorzugt, z. B. 14 22 neben Mc 6 45!), weil die ihn als Propheten hielten. ἔχειν τινὰ εἰς = Sap 5 3 (ὡς ist Konformation zu 26). Diese hohe Meinung der Volksmassen von Jesus soll natürlich die Furcht erklären, die die Hierarchen vor den Massen trotz ihres Wunsches, Jesum zu beseitigen, haben: den Gedanken, den Mt hier rein zu Mc 12 hinzufügt, entnimmt er aus Mc 6 15. Die bequemere Stellung der Sätze (ἔγνωσαν an den Anfang, weil das Verstehen erst das ζητεῖν u. s. w. veranlasst), die geschicktere Periodisierung ζητοῦντες ἐφοβήθησαν, ἐπεί, wo Mc alles koordiniert, schliessen die Annahme, dass Mt die Vorlage zu Mc gebildet habe, für 45 f. aus.

Lc hält sich im Schlusssatz näher an Mc. Er verbessert ἐζήτουν in ἐζήτησαν und nimmt B. Weiss das Recht, die logische Rückbeziehung von ἔγνωσαν γὰρ 19c wegen der Verschiedenheit der Tempora auf dies „Trachten“ zu bestreiten; οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ ἀρχιερεῖς werden als die in Wut Versetzten im Unterschied von Mc ausdrücklich genannt. Das ist aber nicht Nachahmung des Mt, der die γραμματεῖς ja gar nicht erwähnt, sondern aus 1 oder besser noch aus Mc 11 27 unter Weglassung der überflüssigen „Aeltesten“ herübergeschrieben; und Lc bedurfte dieser Erwähnung, weil bei ihm 9 ja das Volk Adressat dieser Parabelrede geworden war. „Die Hände auf ihn legen zur selben Stunde“ sagt Lc statt κρατῆσαι des Mc; durch das ihm so geläufige ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ, vgl. 10 21 12 12, malt er die Heftigkeit ihres Hasses; indem er daneben ἐπιβαλεῖν ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας stellt, erinnert er den Leser an den späteren Moment, wo es in der Leidensgeschichte Mc 14 46 heissen musste οἱ δὲ ἐπέβαλαν τὰς χεῖρας αὐτῷ καὶ ἐκράτησαν αὐτόν: gern hätten sie das schon jetzt gethan, aber (καί = Mc 12) sie fürchteten das Volk. τὸν λαόν wie 9 und 6, aber Lc zieht überhaupt λαός dem Worte ὄχλος vor. Sie hatten nämlich wohl erkannt, dass er diese Parabel (ταύτην wird in Korrespondenz mit 9 zu Mc 12 zugefügt) auf sie gesprochen habe. Blass, der auf seltsame Autoritäten hin ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ vor und τὸν λαόν hinter ἐφοβ. tilgt — dass nämlich Zeugen, die die ἀρχιερεῖς und γραμμ. in 19a streichen wie Mrci. den λαός als Objekt der Furcht fortlassen, ist allenfalls plausibel, das ganze Volk soll eben als der Bedrohte und Schuldige erscheinen; bei Blass aber, der die Hohenpriester im Texte belässt, macht sich das nackte ἐφοβήθησαν δέ fast komisch —, betrachtet Lc 19c ἔγνωσαν γάρ etc. als zwar in der ersten Ausgabe des Lc echt, in der römischen aber interpoliert. Syr^{cur} hat das Sätzchen nämlich gleich hinter ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ, Syr^{sin} sogar schon am Schluss von 16. Dass dies Versuche sind, die hinter καὶ ἐφοβήθησαν τ. λ. missverständlich unter-

gebrachten Worte auf einen geeigneteren Platz zu schieben, liegt auf der Hand; ein Fehlen der Worte ist für keinen Lc-Text bezeugt. Selbständiger geht Lc gegenüber dem Mc in 16—18 vor. Ein Gespräch zwischen den von Jesus Angeredeten und Jesus bringt auch er da, wie Mt, heraus, doch in andrer Weise. Erst nachdem Jesus 16ᵃ ᵇ das Urteil über die frevelhaften Winzer ausgesprochen hat, antwortet man ihm: das sei ferne, worauf er nun in 17 f. wieder seinerseits feierlich unter Berufung auf bekannte Gottesworte Bescheid erteilt. ἀκούσαντες δὲ εἶπαν· μὴ γένοιτο schliesst bei ihm 16, den nur Syr[sin] durch eine sehr missratene Operation völlig entstellt hat; zu ἀκούσ. δὲ εἶπ. vgl. 18 22; das ἀκούσαντες tritt hier eben früher auf als bei Mt 45 und hat nicht, wie Syr[sin] erzwingen wollte, sogleich den Erfolg des ἔγνωσαν. Die Hörer, die durch ein μὴ γένοιτο (חלילה) ihrer Erregung Ausdruck geben, können zwischen 9 und 19 nur der λαός, zu dem Jesus sprach, sein. Paulinisch darf dieser Zwischenruf, der in dem μακάριος 14 15 ein Analogon hat, allerdings nicht heissen, da ein erschreckter Ruf: μὴ γένοιτο nicht die Schöpfung des Apostels Paulus ist; vgl. z. B. Epict. I 1 13 10 7. Aber ebensowenig haben wir Anlass, aus diesem Ruf judenchristliches Empfinden statt lucanischer Haltung (J. WEISS) herauszuhören, insofern jene nicht über den Mord, sondern über die angedrohte Strafe erschräken. JOH. GERHARD hat die Frage aufgeworfen, ob dies μὴ γένοιτο ein deprecatorium oder ein inficiatorium sei, und sie zu Gunsten des letzteren entschieden; STEINM., der ebenso willkürlich wie GERHARD die Hierarchen statt des Volks als Sprecher denkt, und mit einer an GERHARD gebildeten harmonistischen Kunst Mt 41 und Lc 16 so zusammenschweisst, dass erst (Mt 41) die Hierarchen das ἀπολέσει αὐτούς ahnungslos verkünden, alsdann Jesus — ἐμβλέψας αὐτοῖς, was Lc doch erst an späterer Stelle 17 mitteilt! — ihr Wort wiederhole Lc 16ᵃ ᵇ, worauf in ihnen das Verständnis dämmere und sie Protest μὴ γένοιτο erheben, plädiert für das utrumque: Gott bewahre uns vor Tötung des Sohnes, so kann auch der Verlust des Weinbergs nicht eintreten. Daran ist haltbar nur die Bemerkung über den nexus indivulsus zwischen jener Tötung und der dafür angedrohten Strafe; das μὴ γένοιτο aber ist weder abbittend noch ableugnend, es ist eine Interjektion ohne juridische Qualität, die den Eindruck all des eben Gehörten wiedergiebt; was berechtigt uns ἀκούσαντες auf 15ᵇ 16ᵃ ᵇ zu beschränken? Von dem in seiner Gesamtheit so düsteren Bilde, das von 9—16 vor ihnen enthüllt worden ist, wenden die Hörer mit einem entsetzten μὴ γένοιτο sich ab; da sie ja gar nicht verstehen, was Jesus meint, ist das kein judenchristliches, sondern einfach menschliches resp. christliches Empfinden; und echt lucanisch ist diese

subjektive Färbung. Nicht etwa grimmig erwidert dann Jesus in 17 f. einer pharisäischen Selbstverblendung. ἐμβλέψας αὐτοῖς, vgl. Mt 19 26 Mc 10 21 Lc 22 61, deutet die Absicht an, auf die unmittelbarste Weise den andern zu beeinflussen, ihm ins Gewissen und ins Herz hinabzureichen; was er dabei sagt, soll nur diese suggestive Erziehung aus naiver Gedankenlosigkeit zum Verständnis für die Wirklichkeit unterstützen. Auch Lc zitiert ψ 117 22; seine Einführungsformel τί οὖν ἐστιν τὸ γεγραμμένον τοῦτο, vgl. 22 37 10 26, ist dem Sinne nach von der des Mc nicht verschieden (τοῦτο natürlich nur zur Erleichterung weggelassen trotz Blass). Aber während Lc nun die zweite Hälfte des von Mc Mt gebotenen Zitats fortlässt, und zwar weil er die κεφαλὴ γωνίας nicht vor den λίθος breit hervortreten lassen will, sondern von dem λίθος noch weiteres vermelden, fügt er 18 neu hinzu: Jeder, der auf jenen Stein fällt, wird zerschmettert werden, und auf wen er fällt, den wird er zersplittern. Im t. rec. steht dieser Spruch auch bei Mt als 44, trotz kleiner Abweichungen vom Text des Lc (statt πᾶς Mt καὶ oder καὶ πᾶς, statt ἐκεῖνον τὸν λίθον Mt τ. λίθ. τοῦτον) und obwohl noch ein Nsg. ihn bei Mt für echt hält, W.-H. die Echtheit wahrscheinlich nennen, Ewald ihn sogar für seinen Urmarcus, wie man aus Lc sehe, fordert, ist seine Unechtheit bei Mt absolut sicher; weshalb sollten ihn D, Ital., Orig. bei Mt gestrichen haben? Die Vervollständigung nach Lc lag dagegen recht nahe; wenn sie hinter Mt 43 an unpassendem Orte vorgenommen worden ist, so teilt sie das Schicksal vieler solcher Supplemente. Das Wort der Lc-Quelle, nicht dem Lc selber zuzuweisen (J. Weiss), sehe ich keinen Grund; die Phrase πίπτειν ἐπί τι, die z. B. Lc 23 30 in einem wörtlichen Zitat aus Hos 10 8 bringt, vgl. auch Am 9 9 Mt 10 29, kann nie bei der Quellenscheidung Dienste leisten.

Neu gebildet hat Lc jenen Spruch aber keinenfalls; dieser hat vielmehr schon mit seinem parallelismus membrorum alttestamentlichen Klang, die Berührungen mit Jes 8 14 f. 28 13 Dan 2 35 reichen nicht aus, um selbst bei gedächtnismässiger Anführung dort den Fundort des Zitats zu sichern: es wird (so schon H. Ewald) in Lc 18 ein Apokryphon zu konstatieren sein, das vielleicht (vgl. Aphraat. hom. I 6) einst hinter Jes 28 16ᵉ interpoliert stand. Es besagt: der friedliche Zusammenstoss mit dem „Stein" κατ' ἐξοχήν, als welcher aus 17 der Messias erkannt worden ist, führt für den andern Teil das Verderben herbei, gleichviel ob er dabei mehr eine aktive oder mehr eine passive Rolle spielt. λικμᾶν heisst hier zweifellos nicht blos „in die Höhe werfen, als zu leicht befinden", sondern wie auch sonst in LXX (die Papyrusstelle bei Deissmann, Bibelstud. II 52 hilft wenig) zerstreuen, in seine Atome auflösen. Wenn Dan 2 44 תדק ותסף von LXX πατάξει

καὶ ἀφανίσει, von THEODOTION λεπτυνεῖ καὶ λικμήσει (scil. alle Königreiche) übersetzt wird, so wird das zwar nur NSG., der hier wunderbare Sachkenntnisse offenbart, darauf hinweisen, dass Jesus der sei, von dem die Zermalmung der gottfeindlichen Weltreiche ausgehen soll; es bezeugt aber hier λικμᾶν jene durch den Parallelismus Lc 18 geforderte Bedeutung. Wenn Lc 18 ein wörtliches Zitat wie 17 ist, so fallen auch Folgerungen, wie die von J. WEISS aus dem πᾶς gezogene, dass nämlich die Strafandrohung bei Lc 18 mehr individualistischen Charakter als bei Mt 43 trage, dahin. Bei dem πᾶς dachte hier Lc laut 19 so gewiss an die jüdischen Hierarchen wie Mt bei den ὑμεῖς 43; beide fügen solch ein Stück in den Mc-Text ein, um vor dem unheimlichen Schluss und hinter der tröstlichen Verheissung vom Eckstein den drohenden Ton der Parabel wieder etwas zu seinem Recht zu bringen.

Fragen wir nun nach der Grundidee dieser Parabel, so ist bei allen drei Evangelisten meines Erachtens gleich gewiss ihre Tendenz, die definitive Verwerfung der messiasmörderischen Hierarchie Israels zu lehren. Dies geschieht durch eine allegorisierende Erzählung. Der Parabelcharakter ist dieser Perikope auf keine Weise zu retten: dass Einzelheiten, wie der Bau von Kelter und Turm, die Dreiheit der Knechte nicht auf Deutung angelegt sind, ändert an jener Thatsache nichts, beweist höchstens Mängel in der Anlage dieser Allegorie. Aber Sinn und Wahrscheinlichkeit erhält Mc 12 1—9 samt seinen Parallelen doch erst, wenn man den Buchstaben verlässt und geistlich versteht. Der Mann, der seinen Weinberg ohne alle Rechtsgarantien bei der Auswanderung an unzuverlässige Pächter ausliefert, einen Sklaven nach dem andern, ohne dass er die Vergeblichkeit seines Systems merkt, den brutalen Misshandlungen jener Schamlosen preisgiebt, und, als ihm alle Knechte hingemordet worden sind, noch seinen einzigen Sohn opfert, während er dann plötzlich bei der Rückkehr die Macht besitzt, den Pächtern den Garaus zu machen, und die Lust, es noch einmal mit andern γεωργοί zu versuchen, der ist als Weinbergsbesitzer eine ebenso unmögliche Erscheinung wie die Pächter, die nicht etwa nur dem Herrn das Seine vorenthalten, sondern in den unsinnigsten Provokationen sich überbieten und bei der Ermordung des Sohnes eine Rechnung aufstellen, in der der Herr selber nur als Null figuriert! Da bleibt, selbst wenn wir einige Glättungen, die Mt und Lc an dem Text des Mc vornehmen, als ursprünglich gelten liessen, nichts übrig von einer Geschichte, die jeden Tag vorkommen könnte, und an der ein allgemeingültiges Gesetz veranschaulicht werden soll; nur auf einem Gebiet ist diese Geschichte geschehen; da, wo Gott der „Mensch" war, der von Israels Führern, denen er das Gesetz, den Bund, eine

Fülle von Vorrechten vor der übrigen Menschheit ausgeliefert hatte, Früchte einforderte zuerst durch seine Propheten, zuletzt durch seinen Sohn, aber erlebte, dass seine Boten geschmäht und gemordet, sein Sohn ans Kreuz geschlagen wurde, bis hiermit das Mass seiner Geduld erschöpft war und er die Frevler aus seinem Eigentum für immer hinausstiess in das verdiente Verderben. Doch habe ich soeben auch den Weinberg richtig ausgedeutet? Der Einzige, der uns hinsichtlich dieses Punktes einen Fingerzeig giebt, ist Mt, indem er 43 ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ als das nennt, was den „Bösen" genommen und einem fruchttragenden Volk gegeben werden soll. Er kann damit hier nicht ein Anrecht auf dereinstigen Besitz des Gottesreiches meinen, obwohl wir nicht übersehen wollen, dass das, was jenen Bösen 43 genommen wird, 38 das Erbe des Sohnes (Gottes) heisst, das die Nichtswürdigen durch seine Ermordung eben zu bekommen (σχῶμεν) hoffen. Allein so wenig wie ein verpachteter Weinberg ist das Reich Gottes eine blos zukünftige Grösse, es ist schon längst da, wie der ἀμπελών in den Händen der Bauern; aber wie die freie Verfügung über diesen, der wirkliche Besitz, also das Ideal von „Haben" eines Weinbergs seitens der Bauern erst erstrebt wird, so gehört auch die Vollendung des Reiches Gottes erst der Zukunft an: was man in Israel davon schon besass und so schmählich missbraucht hat, sind seine Anfänge, seine irdischen Urformen. Und wenn das Ideal vom Reich Gottes nur der Zustand sein kann, wo Gott allein über Alle regiert, kein Wille neben dem seinen, wider den seinen sich geltend macht, wo Gott ist Alles in Allen, und darum Alles Gerechtigkeit, Leben und Seligkeit, was sollen die Urformen dieses Reiches anders sein als die früheren Offenbarungen Gottes und göttlichen Willens an sein auserwähltes Volk, niedergelegt im Gesetz, d. h. als Fundamente der wahren Religion, die ersten Einrichtungen eines Heilsweges zu Gott hinauf, wie man sie in Israel besass, meinetwegen „die Theokratie"? Dieser Begriff vom Gottesreich passt durchaus zu dem, was Mt sonst zur Sache beibringt, und wenn auch Mc und Lc die Frage: Was ist dieser Weinberg? vielleicht nicht genau ebenso beantwortet hätten, so würden sie doch seine Deutung nicht verwerfen; auch sie denken beim ἀμπελών nicht an das gelobte Land, nicht an Jerusalem, nicht an das Bundesvolk (Jes 5), sondern an das, was Gott den Führern dieses Volkes unter grossartiger Bevorzugung gegeben hat (ἐξέδετο), und das muss ein Gegenstand von göttlicher Qualität sein. Aber hat denn Gott den Hierarchen — Schriftgelehrten, Hohenpriestern, Pharisäern — allein seine höchsten, die einzigen bis auf Christus hin bekannten Gnadengüter überantwortet und nicht von Anfang an dem ganzen Volke Israel?

Und erzwingt diese Erwägung, vollends neben dem Gegensatz von ὑμεῖς und ἔθνος Mt 43, nicht eine Beziehung dieses Verses, der dann die Intentionen des Mt arg stört und in diesem Zusammenhang einen Fremdkörper darstellt, auf die Verwerfung der Juden zu Gunsten der Heiden? Nein, für Mt hat — für Jesus erst recht nicht! — solch ein Entweder-Oder der Antithesen: Hierarchen und gemeines Volk, Juden und Heiden nicht bestanden; die moderne Wortwägerei, die so viel Schwierigkeiten zu Stande bringt, hat die Evangelisten noch nicht in ihren Banden gehabt. Mt 23 2f. genügen eigentlich zur Erklärung dafür, dass Mt 43 die Führer des Volks (vgl. 45) als die Pächter von Gottes Weinberg betrachten konnte: sie sitzen auf dem Stuhl des Mose und belehren und beherrschen die übrige Masse. Sie halten sich selbst und werden gehalten für die Repräsentanten des Bundesvolks und die Träger der Offenbarungen und Verheissungen; passen die ὄχλοι, die Jesu vorkommen wie πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα Mt 9 36, die er als mühselig und beladen bedauert 11 28, etwa in das Bild der anmassend gewaltthätigen Pächter? Ganz Israel zu verwerfen ist Jesu so wenig wie dem Mt eingefallen; er spricht wohl einmal ein hartes Wort über das Volk, aber insofern es zum grossen Teil bösen Herren gehorcht; an einen runden Tausch: die Juden bisher, fortan ein andres Volk, hat Jesus nicht denken können. Das ἔθνος Mt 43 ist zu verstehen wie etwa die γενεά Lc 7 31, von der 35 doch die Kinder der Weisheit ausgesondert werden; es ist eben ein ἔθνος gewesen, dem Gott eint sein Reich übergab; so wird es ein ἔθνος sein, an dem er die Freude der Erfüllung seiner Pläne erleben soll. Jeremias richtet seine Drohrede 7 28 an τοῦτο τὸ ἔθνος ὃ οὐκ ἤκουσεν τῆς φωνῆς κυρίου und 29 an die γενεὰ ἡ ποιοῦσα ταῦτα und will doch nicht die Heiden an die Stelle von Israel setzen. Dies ἔθνος Mt 43b sind keine andern als die Mt 5 3ff. Lc 6 20ff. Seliggepriesenen, diejenigen, ὧν ἐστιν ἡ βασ. τῶν οὐρανῶν, nachdem sie den unwürdigen Besitzern (vgl. Mt 13 12) entrissen worden ist. Ja, bei Mt gestattet der Kontext eine noch genauere Angabe: 43 soll die Parallelen zu 31c (und 32) bilden, wie 40 41 die Parallele zu 31ab. Euch, dem offiziellen Israel, wird Gottes Reich genommen, und an Eure Stelle, nicht blos, wie es 31 noch hiess, weit vor Euch hin, treten Zöllner und Huren, die niedrigsten Elemente aus unserm Volk, das Israel der Zukunft. Wie sie 32 dem Johannes geglaubt haben, so werden sie, sobald Gottes Vertrauen ihnen das Reich, dessen nur sie noch wert sind, „giebt“, ihre Frucht bringen, den Willen ihres Auftraggebers (31a) thun.

In der Auffassung der „Parabel“ als einer für die Gemeinten selber unmissverständlichen Proklamation des ihnen bevorstehenden Verderbens an Pharisäer und Hohepriester ändert sonach 43 des Mt

gar nichts; eine polemische Beziehung gegen das ganze Volk Israel in exklusiv heidenfreundlichem Sinne ist weder bei Mt noch bei Mc noch bei Lc wahrzunehmen; denn als die Mörder der Propheten und insbesondere Jesu gilt noch nicht das Volk Israel, sondern die jüdischen Hierarchen: auch der furchtbare Ruf σταυρωθήτω wird von den „Massen" doch nur ausgestossen, weil die Hohenpriester und Aeltesten sie (Mt 27 20) dazu überredet haben.

Dürfen wir diese in nichts zweideutige Allegorie nun aber auch als Eigentum Jesu festhalten? Ihre Ueberlieferung erweckt — da die Uebereinstimmung des Mt und Lc mit Mc nichts bedeutet — Misstrauen. Mc 10f. stören unleugbar arg den Zusammenhang, sie sind die Zuthat eines Schriftgelehrten zu der voraufgehenden Geschichte — natürlich kann dieser bibelkundige Theologe Mc selber sein. Es ist nicht eine bildlose Wiederholung von 9 (Nsg. allerdings sieht in Mt 42 eine Bestätigung des Urteils der Obersten 41 „unter Hinweis auf die Ankündigung einer ähnlichen Vergeltung für solche völlige Verwerfung im A. T. ψ 118 22"), sondern unter Benutzung eines ganz andern Bildes wird ein vollständig neuer Gedanke 10f. beigefügt: Und dieser schmählich ermordete Sohn (= Stein) wird glänzend restituiert werden, ein Gotteswunder (11) wird den Verworfenen zur Hauptperson im Gottesreiche machen. Dass ein Christ, der in 8 die Kreuzigung des Sohnes Gottes durch die jüdischen Hierarchen voraus verkündigt sah, es nicht genügend fand, 9 den Mördern die sichere Vergeltung anzudrohen, dass ihm noch mehr daran lag, die Verkehrtheit ihrer Schandpläne positiv zu erweisen, indem die Erniedrigung des Messias gerade die Vorbedingung seiner Erhöhung gewesen sei, das begreifen wir wohl; aber nicht minder fest steht, dass diese Reflexion nachträglich an die Parabel herangeschoben worden ist, sie gehört nicht in eine auf die Hierarchen (resp. περὶ αὐτῶν) gehaltene Drohrede, sie vermindert erheblich die Wucht von 9 und lenkt die Aufmerksamkeit auf einen andern Punkt. Aus diesem Gefühl heraus hat ja auch Mt 43 hinter Mc 10f. geschoben, der wieder wie 41 den Grundgedanken der Parabel, nur in eigentlicher Rede formuliert, ohne jede Rücksichtnahme auf das messianisch gedeutete Zitat 42; eben deshalb hat auch Lc durch 18 wenigstens in einem neuen Bildwort, das durch einfache Gedankenassoziation, weil es mit 17 den Begriff des Messiassteines gemein hat, sich ihm hier aufdrängte, den drohenden Ton von 15 16 wieder aufgenommen, ehe er von dessen Wirkung auf die Bedrohten 19 berichtet; das Zitat aus ψ 117 ist nun einmal ein den Zusammenhang schädigendes, disparates, sekundäres Element. Schalten wir Mc 10f. als Glosse aus, so könnte immer noch

1—9 echte Jesusworte enthalten, wie ja auch ψ 117 22f. sehr wohl von Jesus im Blick auf seine Misserfolge bei den „Geltenden“ in Israel gelegentlich zitiert worden sein können. Jesus hat zwar sonst nicht in Allegorien, sondern in Parabeln gesprochen, aber niemand kann beweisen, dass er nicht auch aussergewöhnliche Redeformen einmal benutzt hat. Die Verse Mc 6—8 über die Sendung des Sohnes klingen stark wie ein vaticinium ex eventu, aber weder, dass Jesus sich als Sohn gegenüber Knechten gefühlt hat, wenn er seinen Beruf mit dem der Propheten, selbst eines Johannes verglich, noch dass er seine Ermordung durch die Machthaber in Jerusalem schliesslich mit Sicherheit voraussah, wird man angesichts von Mc 14 21—24 leugnen. Seine Stellung gegenüber den offiziellen Vertretern jüdischer Frömmigkeit war derart, dass ein Wort wie Mt 43, eine Rede mit der Spitze ἀπολέσει ὁ θεὸς ὑμᾶς sie treffend charakterisiert. Das Bild vom Weinberg war durch Jes 5 ihm so nahe gelegt wie etwa einem späteren Christen, auch sonst ist der ἀμπελών in seinen Bildreden ja fast der häufigste Begriff. Trotzdem kann ich mich des Verdachts nicht erwehren, dass die παραβολή Mc 12 1—9 erst von einem Gläubigen der ersten Generation herrührt, der, in Anlehnung an Jes 5 und an die Parabelreden Jesu, die er schon allegorisch deutete, hier zur religiösen Rechtfertigung von Jesu Tod ihn einreihte in die Linie der Heilsbotschaften Gottes an ein verstocktes Geschlecht, ihn begreifen lehrte als höchsten, letzten Erweis von Gottes Geduld, worauf die Strafe unmittelbar folgen müsse. Das Ganze ist, nur im Prophetenton vorgetragen, die Geschichtsanschauung eines Durchschnittsmenschen, der Jesu Kreuzigung erlebt hatte und doch an ihn als Gottes Sohn glaubte; jeder originelle Zug, jedes feinere psychologische Motiv bei den Winzern oder dem Herrn, alle dichterische Frische fehlt, und selbst untergebracht wird die Parabel noch seltsam, indem die Angeredeten sie verstehen — und eben deshalb an dem Redner die Ermordung zu vollziehen trachten, deren Scheusslichkeit und Zweckwidrigkeit er ihnen gerade vorgehalten hat! Es könnte eine Gleichnisrede Jesu von bösen Weinbergspächtern, die vielleicht Mc 1 9 noch am meisten durchklingt und deren Idee Mt 43 treffend wiedergiebt, existiert haben; ein Versuch sie zu rekonstruieren, ist aussichtslos, da unsre einzige Quelle Mc 12 bis auf den letzten Rest als Produkt urchristlicher Theologie, um so weniger als authentisches Protokoll einer Kampfrede Jesu verständlich ist. „Dieser ist der Erbe“ haben die Hierarchen von Jesus nie gesagt oder gedacht; ihr Bild wird auch schon mit Einmischung christlicher Urteile gezeichnet. Das Urchristentum, nicht Jesus selber scheint Mc 12 1—11 das Wort zu führen.

38. Von den widerwilligen Gästen. Mt 22 1–14 Lc 14 15–24.

Die Parabel von dem königlichen Hochzeitsmahl, die bei Mt auf die eben behandelte Perikope folgt, habe ich sogleich in der Ueberschrift für identisch erklärt mit der von Lc in den ganz andern Zusammenhang 14, wo Jesus als Gast am Tische eines Pharisäers sitzt, verlegten Parabel von der grossen Abendmahlzeit: wenn auch mit hervorragenden Griechen bereits CALVIN und MALD. diese These neuerer Kritik vertreten haben, darf sie noch längst nicht als anerkannt gelten; nicht blos STEINM., GODET, NSG., auch VAN K., STOCKM. bekämpfen sie aufs Entschiedenste, und MERX macht in seiner Uebersetzung des Syr^sin zu Mt 22 1—14 am Rande Bemerkungen wie zu 2 „es sind zwei Gleichnisse verbunden", 7 „hier ist es ein König", 11 13 (vgl. 8) „Sollte der Mann sein", die auch nur als Ablehnung unsers Standpunktes verstanden werden können. Nun fallen die starken Differenzen zwischen Lc 14 und Mt 22 auch dem flüchtigsten Betrachter in die Augen; zu der militärischen Strafvollstreckung an den Mördern Mt 7 hat Lc so wenig eine Parallele wie zu der Ausweisung des nicht festlich gekleideten Gastes Mt 11—13; das Schlusswort lautet Mt 14 ganz anders als Lc 24: trotzdem und trotz der reichlichen Vorwürfe, die die Apologeten eben hier auf die Kritiker häufen, von wegen Oberflächlichkeit, Willkür, Zerstörungslust u. dgl. wird kaum etwas in der Evangelienkritik sicherer sein als dass Mt 22 nur eine andre Rezension der Parabel Lc 14 16ff. darstellt, vielleicht unter Verwendung von anderweiten, bei Lc nicht benutzten Stoffen, aber ganz in der Art des Mt gehalten, wie wiederum gewisse Sonderzüge in Lc 14 unverkennbar den Charakter dieses Evangelisten tragen. Eine echte Parabel Jesu, von Lc und von Mt nach ihrem Geschmack und ihrer Auffassung des Sinnes dieser Parabel gestaltet, haben wir vor uns: bei dieser Voraussetzung bleibt kaum etwas an dem überlieferungsgeschichtlichen Problem dunkel, während die Hypothese, wonach Jesus denselben Stoff zu verschiedenen Zeiten verschieden geformt hätte, nicht nur Jesu Phantasie als ärmlich erscheinen lässt, sondern geradezu, um blos für die Ueberlieferung der Evangelisten den längstverblichenen Glanz der Infallibilität zu retten, dem Meister eine Selbstnachahmung, die bei ihm hier fast Karrikierung heissen müsste — denn so viel mangelhafter ist die zweite Auflage — unterschiebt. Die Einleitung Mt 1 ist die von Mt geschaffne Klammer, die 2—14 mit 21 28—46 verbinden soll: „und in Erwiderung sprach Jesus nochmals parabolisch zu ihnen also." In αὐτοῖς können nur die Hohenpriester und Pharisäer von 21 45 stecken, auf die eben die folgende Parabel wie die beiden in 21 gemünzt ist; ἀπο-

κριθείς kann stehen, obwohl zuletzt 21 45f. nicht eine Rede der Hierarchen mitgeteilt worden war; ihr ζητεῖν κρατῆσαι αὐτόν veranlasst Jesus das Wort noch deutlicher zu ergreifen, darum: καὶ ἀποκρ. εἶπεν . . . αὐτοῖς. Das πάλιν vor εἶπεν haben Einige allein auf αὐτοῖς, STOCKM. (mit Syr[sin cur]), um die von Mt gewollte Verbindung zwischen 21 und 22 mit Gewalt zu sprengen, auf ἀποκριθείς bezogen: „und wieder einmal antwortend sprach Jesus zu ihnen.“ Es gehört zu εἶπεν ἐν παραβολαῖς und stellt den folgenden Abschnitt in Parallele zu 21 28ff. 33ff., wobei der Plural ἐν παραβολαῖς genau so harmlos wie der Mc 12 1 s. S. 385 ist. Also Mt 1: noch eine Parabelrede wandte Jesus an die Volksverführer.

Die Adressaten sind bei Lc nicht wesentlich verschieden. Die Gesetzesleute und Pharisäer im Hause des Obersten der Pharisäer 14 1—3, die mit Jesu zu Tisch sassen, haben die beiden Gastmahlsreden 7—11 und 12—14 s. Nr. 27 vernommen. „Wie das einer der Mitgäste hörte, sprach er zu ihm: Selig, wer speisen wird im Reiche Gottes“ 15, worauf Jesus zu ihm sagte: ἄνθρωπός τις ἐποίει etc. Vielleicht hat BLASS Recht, τις τῶν ἀνακειμένων dem weit überwiegend bezeugten τις τ. συνανακ. vorzuziehen, da Lateiner und Syrer ihn unterstützen und συνανακ. aus 10, wo allerdings auch Einige blos ἀνακ. lasen, eingedrungen sein könnte. ταῦτα gehört sicher als Objekt zu ἀκούσας wie 4 28 7 9 — es mit BLASS zu streichen, reicht die Autorität von ℵ[1] e f, Syr[sin] und des Verweises auf 18 22 nicht hin — nicht zu εἶπεν; die 14 erfolgte Erwähnung der Auferstehung der Gerechten mit ihren Seligkeiten begeistert den Ungenannten zu dem Ruf 15, den er an Jesus wie an einen Mann seines Vertrauens richtet. Dem reflektierenden Syr[sin] schien solche Apostrophierung Jesu durch einen hochmütigen Pharisäer unwahrscheinlich, deshalb ersetzt er αὐτῷ durch αὐτοῖς, lässt jenen also sich an Seinesgleichen wenden; den Urtext αὐτῷ schützt schon das fortfahrende ὁ δέ 16, vgl. 7 40 43; er bietet auch das Feinere, insofern dies μακάριος des Gastes in das μακάριος ἔσῃ, das soeben Jesus 13 gesprochen, einstimmt, somit auf alle Fälle eine Anerkennung von Jesu Urteil involviert. μακάριος ὅστις vgl. 7 23, φαγεῖν ἄρτον wie 1 allgemeine Phrase für speisen, sich sättigen, vgl. I Reg 14 24 28 20 34, II Reg 9 7 10; wie an den letzten beiden Stellen liegt nicht etwa der ganze Ton auf ἄρτον — das schon deshalb durch ἄριστον Syr[sin cur] sehr unglücklich ersetzt worden ist — nicht einmal auf φαγεῖν, sondern auf der näheren Bestimmung, dort ἐπὶ τῆς τραπέζης μου, hier ἐν τῇ βασ. τ. θεοῦ. Das Reich Gottes ist für den Redenden der Idealzustand, auf dessen Eintritt er sehnsüchtig hofft. Auch durch das Futur φάγεται wird die Zukünftigkeit solcher Beseligung erwiesen; eine genaue Parallele zu diesem Worte aus Jesu

Munde besitzen wir Mc 14 25; und Mt 8 11 f. = Lc 13 28f. bezeugen die Neigung des damaligen Israel, sich die jenseitige Seligkeit unter dem Bilde eines Schmausens an Gottes Tafel neben den Heroen der Frömmigkeit vorzustellen: das ist eben so rührend, dass Jesus Mt 26 29 sich darauf freut mit seinen Jüngern im Himmelreich Wein zu trinken, wo sonst jeder Jude sagte: mit Abraham, Isaak und Jakob! Aber der Sinn von Lc 14 15 ist so gewiss wie der von Mt 26 29: Ach wären wir weiter, genössen wir doch erst die volle Seligkeit des Reiches Gottes! Während Luther für den heuchlerischen Pharisäer von 15 sehr harte Worte hat, und die Meisten, wie auch van K., Nsg., wenigstens den Sicherheitsdünkel des Mannes seine Berichtigung von Seiten Jesu in 16—24 empfangend glauben, meint Steinm., dass Jesus schon dadurch, dass er seine Parabel ausdrücklich an ihn richtet, dem rufenden Gaste sein Wohlgefallen bezeuge. Ich bezweifle, dass Lc sich über die Löblichkeit oder Nichtswürdigkeit des Ausrufs 15 überhaupt ein Urteil gebildet hat. Er dient ihm nur dazu, um von Vorschriften über menschliche Mahlzeiten 8—13, wobei sein Blick doch schon weiter reichte, nun nach 14 definitiv den Uebergang zu dem messianischen Mahl zu vermitteln, auf das er die Parabel 16ff. bezieht. Auch wenn Jesus sich 16 an den τις von 15 wendet, will er doch (24!) allen anwesenden Pharisäern und ihren Gesinnungsgenossen insgemein ein Warnungswort zurufen; der τις von 15 ist von 16 an aus den Augen verloren. Dass Lc, wohl gar nach Apc 19 9, sich diesen Uebergang selber gebildet hätte, wage ich nicht zu behaupten; jener Ruf 15 trägt nicht gerade die Farbe seiner Rede. Aber hier eingeflochten wird Lc ihn haben; die drei Tischreden, die Jesus halten sollte, an drei verschiedene Adressen richten zu lassen, 7 an die Gäste, 12 an den Gastgeber, 16 an einen von den Tischgenossen — dieser könnte auch einer der ihn begleitenden Freunde sein — entspricht ganz dem auf Variation bedachten Geschmack des Lc. Die polemische Spitze der Parabel wird dadurch allerdings in charakteristischer Weise eingewickelt.

„Ein Mann veranstaltete eine grosse Abendmahlzeit und lud Viele ein“, beginnt Lc 16 die eigentliche Parabel. ἄνθρωπός τις = 15 11, ἐποίει δεῖπνον μέγα = Dan 5 1 Θ (LXX ἑστιατορία μεγάλη resp. δοχὴ μεγάλη); das Imperf. hier passend, weil dies ἐποίει einem ἦν ποιῶν entspricht; es bezeichnet die dauernde Handlung, aus der καὶ ἐκάλεσεν einen einzelnen Moment heraushebt, die Einladung (vgl. 7 ff.) an Viele zur Teilnahme an diesem Mahl. πολλούς ist das notwendige Correspondens von μέγα bei δεῖπνον; dass diese „Vielen“ den wohlhabenden Ständen angehören, wie der Gastgeber selber, der solch ein Fest geben kann, lehren 18f. Diese Einladung enthält nichts Aussergewöhnliches,

was zu allegorischer Deutung reizte; ebensowenig 17, wonach jener Mann zur Stunde der Mahlzeit die Geladenen (οἱ κεκλημένοι = 7) noch extra durch Sklaven bestellen lässt: Kommt, weil es nunmehr fertig ist! Solche Bestellung wäre recht überflüssig, wenn τῇ ὥρᾳ τοῦ δείπνου die jedermann bekannte Stunde, wo ein δεῖπνον beginnt (vgl. 1 10 τῇ ὥρᾳ τοῦ θυμιάματος!) bezeichnen sollte; gemeint ist aber die Stunde, wo das 16 erwähnte δεῖπνον, für das im voraus eine genaue Zeitbestimmung nicht hatte gegeben werden können, beginnen soll; die Reden der ablehnenden Geladenen 18ff. beweisen doch, dass die Botschaft ihnen überraschend kommt, auch ἤδη vor ἕτοιμά ἐστιν befördert ein wenig die Voraussetzung, dass die Vorbereitungen rascher als üblich vollendet waren, wennschon die daran angeknüpften Deklamationen NSG.'s über die aller Erwartung zuvorkommende Frühe dieses Gnadenmahls durch 3 9 11 7 12 49 widerlegt werden; ἤδη heisst oft einfach: nunmehr; ein Vorwurf gegen die Gäste, etwa so: „wie lange bin ich fertig und Ihr seid immer noch nicht da" (STOCKM.) ist erst recht eingetragen. ἔρχεσθε vom Kommen zur Mahlzeit wie 1; ὅτι ἤδη ἕτοιμά ἐστιν ist die beste Lesart; πάντα hat man erleichternd, und nicht ohne Einfluss von Mt 4, eingefügt, das ἰδοὺ (Syr sin cur) statt ἤδη hat ähnlichen Ursprung; wer hier nur an den Eintritt des Gottesreichs dachte, dem schien eher ein „endlich!" als ein „schon" bei solcher Ankündigung angebracht. εἰσίν für ἐστίν (TISCH., NSG.) war durch πάντα nahegelegt; ἕτοιμά ἐστιν stammt aus der Umgangssprache = es ist fertig, vgl. auch Dt 32 35 πάρεστιν ἕτοιμα ὑμῖν. ἀπέστειλεν τὸν δοῦλον αὐτοῦ εἰπεῖν, vgl. Mt 21 34; auch Lc 20 10 wird nur ein Knecht, nicht wie bei Mt mehrere ausgesandt, aber dort fehlt τὸν vor δοῦλον, das hier, selbst wenn man mit BLASS αὐτοῦ streichen dürfte, diesen Knecht als einzigen charakterisierte — auch Prov 9 3 (einer in Einzelheiten hier durchschimmernden Stelle) heisst es bei dem Mahl der Weisheit: ἀπέστειλεν τοὺς ἑαυτῆς δούλους. Dass ein Knecht ausreicht, um an die doch sicher verstreut wohnenden Gäste die Bestellung zu vermitteln, ist auffallend, durch die Erklärung als servus vocator wird nichts gebessert; denn wer auf so grossem Fusse lebt, um extra für Einladungen einen Sklaven zu besitzen, hat ihrer wohl auch mehrere zur Verfügung. Dagegen sind die Einwendungen von STOCKM. gegen die übliche Auffassung von 17, wonach es im Morgenland Sitte war, die vorher feierlich Geladenen zuletzt nochmals unmittelbar zur Mahlzeit zu bitten, ungerechtfertigt, Stellen wie Esth 6 14, Philo de opif. mund. (25) 78, Lucian περὶ τῶν ἐπὶ μ. συνόντων 14 genügen, um die Existenz dieser Sitte zu erweisen; als eine Mahnung an Vergessliche, die schon dadurch ihre Gleichgültigkeit offenbart haben, dürfen wir diese Sendung sonach nicht fassen.

Ein Aussergewöhnliches tritt erst 18 ein: Und sie fingen alle auf einmal an sich zu entschuldigen. παραιτεῖσθαι kann hier nämlich nicht heissen: sich verbitten, ablehnen, wie Epict. II 16 42, Clem. Hom. ep. Clem. 3 (Stockm. redet von „einem derberen Protest“), sondern wegen ἔχε με παρῃτημένον nur ein höfliches: Entschuldigung erbitten; das παρῃτημ. ist auch aktivisch zu nehmen, „als einen, der sich frei gebeten hat“. Das ἤρξαντο neben παραιτ. bringt den Umschlag zur Empfindung; plötzlich folgt auf ein freudiges Ja früherer Tage, das, wenn auch verklausulierte Nein, und zwar bei allen, zu denen der Knecht kam. ἀπὸ μιᾶς soll diese Farbe gewiss noch greller machen; leider wissen wir nicht, was zu μιᾶς wohl ergänzt worden wäre; die Vorschläge Aelterer: γνώμης, ψυχῆς, ὁδοῦ, φωνῆς führen zu der Uebersetzung einmütig; aber ἄρχεσθαι ἀπό lässt auf eine Zeitbestimmung rechnen, so dass ὥρας den Vorzug verdient; „alsbald“ übersetzen auch Syr$^{sin\ cur}$, und das simul omnes der Lateiner mag ähnlich gemeint sein. Wir werden nicht leugnen können, dass dies ἤρξαντο ἀπὸ μιᾶς πάντες am besten passt, wenn die Geladenen auch alle auf einmal von dem Knecht angerufen werden, also an einer Stelle versammelt sind; weniger, wenn der Knecht von einer Strasse zur andern eilt, denn da können nicht alle anfangen. Der Erste sprach zu ihm, d. h. der, welcher zuerst das Wort ergreift resp. zuerst die Bestellung erhält, wie Mt 21 28; wenn nachher zweimaliges καὶ ἕτερος εἶπεν 19 20 noch die ähnlichen Reden andrer Gäste einführt, so ist auf die Reihenfolge offenbar keinerlei Gewicht gelegt; so wenig wie die drei alle „πάντες“ darstellen, so wenig braucht der 18 Redende irgendwie „Erster“ von allen zu sein: Lc will uns nur einige typische Beispiele von den Entschuldigungsreden Aller mitteilen. „Einen Acker habe ich gekauft und muss notwendig hinausgehen, ihn zu besehen; ich bitte Dich, nimm mich als entschuldigt.“ Der Mann hat seinen Grundbesitz (vgl. 15 15) durch Kauf vergrössert; er will sich das neue Feld gründlich ansehen, dazu bedarf es eines Herausgehens aus der Stadt. Obwohl ἐξελθὼν dem ἰδεῖν untergeordnet ist, bezieht sich das ἔχω ἀνάγκην auf beide Thätigkeiten wie 11 7 das οὐ δύναμαι auf ἀναστάς und δοῦναι, darum hat auch t. rec. erleichtert: ἐξελθεῖν καὶ ἰδεῖν. ἔχω ἀνάγκην (ἀνάγκην ἔχω D, It. Vulg., Blass ist die gewöhnlichere Stellung, darum hier nicht ursprünglich) ist sehr häufig in Clem. Hom., z. B. II 39 V 5 IX 9; der Mann macht eine vis major für sich geltend und schliesst entsprechend höflich: ἐρωτῶ σε ich bitte (vgl. 7 36) Dich um gütige Aufnahme meiner Entschuldigung. ἔχειν τινά τι wie Job 30 9^{b} καὶ ἐμὲ θρύλημα ἔχουσι (ואהי להם למלה). Der Nächste 19 hat auch etwas für seinen Ackerbetrieb gekauft, 5 Paar Rinder, ζεύγη βοῶν wie Job 1 3 14 42 12 Jes

5 10. Ob diese 10 Rinder einen höheren Wert als ein „Acker" repräsentieren, so dass in dieser Hinsicht eine gradatio ascendens vorläge, deren Spitze das Eheweib 20 bildet, weiss ich nicht. Auch der Mann möchte sofort diese Rinder „prüfen". δοκιμάσαι αὐτά heisst es nämlich hier, nicht blos ἰδεῖν; gesehen hat er als vernünftiger Mensch sie wohl vor dem Kauf; erproben kann er sie nur draussen auf dem Acker, dorthin ist er denn auch auf dem Weg: πορεύομαι, vgl. Act 20 22; der Inf. des Zweckes bei πορεύ. = 14 31 S. 204. „Ich bitte Dich, nimm mich als entschuldigt" schliesst er genau wie der Gast 18; die Weglassung von ἐρωτῶ σε ist ein Gewaltakt von Blass; dann dürfte man eher nach D und Ital. das aus 20 konstruierte καὶ διὰ τοῦτο οὐ δύναμαι ἐλθεῖν hier annehmen. Immerhin bleibt der schriftstellerische Takt des Lc beachtenswert, der zu variieren versteht, und den Ton allmählich minder höflich werden lässt: ἔχω ἀνάγκην sagt der Erste, einfach πορεύομαι, also eine blosse Berufung auf seinen Willen setzt der Zweite, der Dritte vollends kurz, fast grob: „Ein Weib habe ich geheiratet und kann deshalb nicht kommen"; kein Wort der Bitte scheint ihm vonnöten. Noch unfreundlicher klingt es, wenn Blass mit Syr$^{sin\ cur}$ καὶ διὰ τοῦτο fortlässt, hinter γυναῖκα ἔλαβον — aber Lc wird ἔγημα geschrieben haben — ein schlichtes: ich kann nicht kommen; doch ist bei den Zeugen für diese Lesart die Tendenz, die Schroffheit zu steigern, unverkennbar, die Schuld der widerwilligen Gäste soll möglichst hoch erscheinen. Ist es eine Kleinigkeit, dass gegenüber dem blossen εἶπεν 19f. in 18 εἶπεν αὐτῷ steht? Der Angeredete kann da doch nur der bestellende Sklave sein. Diesen wird aber ein geladener Herr kaum bitten: ἔχε με παρῃτ. Gewiss weigert sich van K. mit Recht, das ἔχε μ. π. umzudeuten in ein: bitte, entschuldige Du mich bei Deinem Herrn; aber auch seine Erklärung ist noch zu umständlich. Lc denkt die Sätze 18 19 20 nicht als zum Gastgeber gesprochen — dem werden sie ja erst 21 zugetragen —, sondern für Lc stellt jener δοῦλος eine Respektsperson vor, der gegenüber die unartigen Gäste immerhin ihr Ausbleiben einigermassen zu rechtfertigen trachten. Der Boden der natürlichen Thatsachen ist ja offenbar verlassen: zur Stunde des δεῖπνον geht man nicht auf den Acker heraus, um da Beobachtungen anzustellen, und wenn seine Hochzeit nicht gerade eben stattfindet, was niemand behauptet, so giebt auch seine Verheiratung dem Dritten kein Recht, die Einladung abzulehnen. In Wirklichkeit lädt auch niemand, so weit Jesu Blicke reichten, Gäste so unbestimmt ein, dass sie bei der schliesslichen Einberufung durch eine Fülle von Kaufgeschäften oder durch eine bei der ersten Zusage noch gar nicht vorausgesehene Heirat verhindert sein konnten; wenn die Leute nicht

lügnerisch etwas vorspiegeln — und den Eindruck hat man doch nicht —, so haben sie sich eben anders eingerichtet, und ihre Schuld besteht nicht darin, dass sie etwas gekauft haben und dies sogleich besehen und erproben wollen oder darin, dass sie eine Ehe geschlossen haben, sondern darin, dass sie diese ihre Interessen dem Wunsche des Gastgebers, sie an seiner Tafel zu sehen, überordnen. Solch ein Konflikt der Interessen ist aber in dieser Ausdehnung die Unwahrscheinlichkeit selber, wenn ein gewöhnlicher Hausherr mit Freunden und Nachbarn zu thun hat: als ob da nicht der grösste Teil immer das Interesse haben würde, an der Schmauserei teilzunehmen. Der Konflikt ist dagegen nicht blos möglich, sondern wirklich, wenn Gott das Mahl veranstaltet, dann nehmen die Geladenen, die schliesslich auch alle auf der Erde beisammen sind, daher ἀπὸ μιᾶς sich entschuldigen können, zunächst wohl freudig die Aufforderung an, sie sagen „Ja, Herr“, wie Mt 21 30 der Sohn, aber im entscheidenden Augenblick passt es ihnen allen nicht, da haben sie Wichtigeres zu thun: das Gottesmahl ist das einzige, an dem teilzunehmen für den irdisch Gesinnten keinen Genuss bietet; seine Zusage von ehedem empfindet er nun als drückende Last, das Opfer, auf seine Angelegenheiten, seine Freuden um Gottes willen zu verzichten, will er nicht bringen. Ich halte für sicher, dass Lc in 18—20 lediglich an treffenden Beispielen die Ausreden charakterisieren möchte, die von menschlicher Seite gegenüber Gottes Einladung zum „Mahl“ erfolgen, dass er also bei dem ἄνθρωπός τις auch schon an Gott denkt. Das δεῖπνον μέγα, die κεκλημένοι, der Knecht müssen ihm dann ebenfalls etwas bedeutet haben, worüber uns die zweite Hälfte der Parabel noch besser aufklärt. Acker, Rinder und Weib aber umzudeuten heisst dem Lc die Geschmacklosigkeit eines Kirchenvaters zutrauen und der Lehrerzählung das Herz ausreissen. 21 leitet zu etwas Neuem über: und der Knecht kommt und meldet das (scil. den Inhalt von 18—20) seinem Herrn. Da ward der Hausherr zornig und schickte den Knecht auf die Plätze und in die Gassen der Stadt, um die Aermsten aller Art von da hereinzubringen. Der ἄνθρ. 16 wird also nun etwas genauer als Hausherr (vgl. 12 39) bezeichnet, sein Zürnen ist wohl motiviert (vgl. Mt 18 34). Das τότε vor ὀργισθείς mit Blass durch καί zu ersetzen, liegt kein genügender Grund vor; τότε 21b passt ebensogut wie die vielen καί 17 18 19 20 21a in den Stil der Quellenschrift, die Lc hier offenbar stark verwertet hat; die fortlaufende Entwicklung in Rede und Gegenrede (21b εἶπεν τῷ δούλῳ αὐτοῦ, 22 καὶ εἶπεν ὁ δοῦλος, 23 καὶ εἶπεν ὁ κύριος πρὸς τὸν δοῦλον) ist ebenso ein Merkmal dieses Tones. Zu ἔξελθε ταχέως . . . καὶ εἰςάγαγε ὧδε, vgl. 18 13 31; das ταχέως ist sehr angebracht, wenn der Haus-

herr seine Mahlzeit nicht verderben lassen will. εἰς τὰς πλατείας καὶ ῥύμας τῆς πόλεως soll der Diener gehen, d. h. noch nicht aus der Stadt heraus, aber ohne Auszeichnung bestimmter Männer werden ihm die freien Plätze und die Gassen als das Ziel genannt, wohin er eilen soll, zu den Leuten nämlich, die ohne Haus und Helfer da umherliegen (16 20) und -lungern, die Armen und Krüppel und Blinden und Lahmen. Das sind die Klassen, die nach 13 der Fromme statt seiner Freunde und Verwandten zu sich einladen soll; das τοὺς vor πτωχούς, das D und Blass verschmähen, ist hier sicher echt, da natürlich nicht dem Knecht überlassen wird, eine Auswahl zu treffen. εἰςάγαγε ernüchtert D (und Blass) zu ἔνεγκε (hole = 15 23); aber gerade bei den τυφλοί und χωλοί ist das εἰςάγειν nötig, vgl. auch in ähnlichem Falle Tob 2 2 ἄγαγε. Dass dieser Aufgabe ein einziger Knecht gewachsen war, ist allerdings noch viel auffallender als bei 17. 22 bestellt der Knecht: Herr, geschehen ist, was Du befohlen, und noch ist Raum da. Die wunderliche Hypothese, es habe der Knecht dies sofort auf 21 erwidert, weil er schon im voraus seines Herrn Wünsche ahnend sie erfüllt hatte, ist überflüssig: die Ausführung des 21 Befohlenen wird als selbstverständlich unerwähnt gelassen. Fein nüanciert ist die Sprache des Knechts; er redet seinen Herrn an, κύριε, während dieser jede Anrede unterlässt; er rühmt nicht: ich habe gethan, was (denn nicht ὡς wie noch Nsg. will, sondern ὃ ἐπέταξας ist zu lesen) Du befohlen, sondern berichtet objektiv: Dein Auftrag ist ausgeführt worden. καὶ ἔτι τόπος ἐστίν fügt er bei, weil er eine vollständige Besetzung der hergerichteten Plätze als die Absicht seines Herrn aus 21 erschliesst, solche ist aber noch nicht erreicht. Zur Phrase τόπος ἐστίν vgl. Jer 7 32 διὰ τὸ μὴ ὑπάρχειν τόπον; der Zusatz von Syr^sin neben Platz „an der Tafelrunde" ist exegetische Glosse. Wenn der Knecht auf die Zahl freier Plätze im Saal hinweist, kann freilich der Herr nicht dort anwesend, gleich zum Empfang seiner Gäste bereitstehend gedacht werden; aber diese Zurückhaltung braucht nicht ein aus Mt 22 11 ff. eingetragener Zug (van K.) zu sein, sondern war doch das Natürliche bei einer so eigenartigen Einbringung von Gästen. Nun ergeht ein letzter Befehl des Herrn, um den Ueberfluss an Platz zu beseitigen; der Knecht muss 23 noch an die Wege und Zäune, also jenseits der Stadtmauern, wo Bettler und Landstreicher sich einen Unterschlupf suchen: καὶ ἀνάγκασον εἰςελθεῖν. Ein Objekt fehlt hier, natürlich sind die dort vorgefundenen Menschen gemeint, wie der Zusatz ergiebt ἵνα γεμισθῇ μου ὁ οἶκος. ἀναγκάζειν heisst lediglich „auffordern" wie Mt 14 22 (vgl. Gen 19 3 von dem gastfreien Lot καὶ παρεβιάζετο αὐτούς, καὶ ἐξέκλιναν πρὸς αὐτόν); die Anwendung von Gewaltmassregeln, die kirchlicher Fanatismus später mit dem unschuldigen

compelle intrare rechtfertigte, konnte dem einzelnen Knechte inmitten ganzer Haufen von Obdachlosen gar nicht angesonnen werden. Die Steigerung im Modus der Anbietung, die van K. von 17 bis 23 beobachtet, bei den geladenen εἰπεῖν, bei den Armen in der Stadt εἰςαγαγεῖν, bei den Bettlern draussen ἀναγκάσαι, wird dem Evangelisten schwerlich zum Bewusstsein gelangt sein, selbst wenn wir zugeben, dass εἰςαγαγεῖν die Mitte zwischen dem Bestellen und dem Nötigen innehält. Es geschieht jedesmal das unter den betreffenden Verhältnissen Geeignete: den schon Geladenen wird angesagt, dass die Mahlzeit beginnen könne, die Krüppel und Blinden werden hereingeführt, das scheue Gesindel zwischen den Hecken wird ermutigt, sich bei dem vornehmen Stadtherrn einmal gütlich zu thun. Weil ich mein Haus voll haben will (zu γεμισθῇ vgl. 15 16), begründet der Herr vor dem etwa verwunderten Knechte diesen Befehl, jeder Platz soll besetzt werden, wenn auch mit dem erbärmlichsten Menschen. Dass dies Ziel erreicht worden ist, wird nicht vermeldet, aber nach 22 werden wir das γέγονεν ohne weiteres auch hier hinzudenken und: nunmehr ist Dein Haus gefüllt und kein Platz leer!

Den Schluss der Parabel bildet 24: „denn ich sage Euch, dass keiner jener Männer, die geladen waren, meine Mahlzeit schmecken wird.“ Das γάρ hinter λέγω ist gesichert, δέ eine erleichternde Emendation, statt τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων bevorzugt Blass ἀνθρώπων ἐκ.; wahrscheinlich hat man durch ἀνθρώπων diese Drohung auf beide Geschlechter ausdehnen wollen; τῶν κεκλημ. hat man durch καὶ μὴ ἐλθόντων ergänzt oder auch fortgelassen; der Text bedarf keiner solchen Klärung, gemeint sind die πάντες von 18, οὐδείς schliesst eine nachträgliche Umstimmung für sie alle aus. γεύεσθαι = essen, geniessen wie Mt 27 34 Act 10 10 20 11, c. gen. 23 14; δεῖπνον als Objekt bedeutet dabei die Gesamtheit der beim Mahl aufgetragenen Speisen wie bei φαγεῖν I Cor 11 20. Wie a. a. O. 21 τὸ ἴδιον δεῖπνον steht, so kann Lc 24 μου τὸ δεῖπνον setzen = „das von mir bereitete Mahl“; eine Anspielung an das „Abendmahl“, wo Christus selber genossen wird, hier zu finden, wird hoffentlich heut nicht mehr möglich sein. Aber wer ist der „Ich“, der von seinem Mahl hier redet und wen redet er an? Seit Alters schwanken die Exegeten, ob das Wort 24 noch dem Hausherrn oder schon Jesu zuzuschreiben sei, und ob ὑμῖν den Knecht und einige sonst anwesende Personen oder die Tischgenossen, an die Jesus sich nun direkt wende, bedeuten solle. Das λέγω ὑμῖν ὅτι hat unzweifelhaft wie 4 24 15 7 den Ton einer feierlichen Erklärung Jesu; aber μου τὸ δεῖπνον 24 kann kaum anders als μου ὁ οἶκος 23 orientiert sein, und γάρ knüpft 24 als Begründung an 23: weil ich auch nicht einen einzigen Platz für die Erst-

geladenen reservieren will, sollen so viel Fremde von draussen herbeigeholt werden, dass das Haus ganz voll wird. Beide Sätze spricht derselbe Hausherr, das λέγω ὑμῖν ὅτι lässt sich zur Not als eine Versicherungsformel, wie ein Amen verstehen, wobei Lc den in ὑμῖν liegenden Anstoss nicht bemerkte. Aber den feierlichen Ton von 24 findet Lc doch blos, weil nach seiner Meinung nicht ein gewöhnlicher Herr hier seinem Zorn über undankbare Gäste Luft macht, sondern Gott ein Verdikt spricht über eine Klasse von Menschen, die er grossartig bevorzugt hatte, die aber seinem Rufe nicht Folge leisteten. So sichert 24 der Perikope Lc 14 16 ff. den Charakter einer Allegorie, deren Hauptbegriffe geistlich verstanden sein wollen. Wäre Jesus der Hausherr, so verschwände für 24 der letzte Rest unklarer Vermischung, Jesus würde sich da der ihm geläufigen Sprache mit λέγω ὑμῖν bedienen. Allein wir werden es wohl bei „Gott“ belassen müssen als dem Veranstalter des grossen Mahls (vgl. Apc 19 17 τὸ δεῖπνον τὸ μέγα τοῦ θεοῦ); Gott schliesst die Unfolgsamen definitiv von seiner Heilsveranstaltung aus, d. h. von der Seligkeit des „gekommenen“ Gottesreiches 22 18; obwohl 13 24—30 Jesu die Rolle des „Hausherrn“ zuzufallen scheint, der über Einlass und Ausschliessung beim messianischen Mahl entscheidet. Nämlich hinter dem Knecht vermuten wir von 17—23 Jesum. Man hat ihn zwar auf alles Mögliche gedeutet, auf das Predigtamt oder die alttestamentlichen Propheten, auf Johannes den Täufer oder Paulus, auf die Gesamtheit derer, die zum Reich Gottes einladen, Jesum eingeschlossen, so dass dieser beinahe Gastgeber, Mahlzeit und der Hauptteil von dem Knechte zugleich wurde: die Betonung des Singulars, während 17 21 23 in steigendem Masse eine Mehrheit von Sendlingen erforderlich wäre, nötigt uns hier an einen, der all diesen Aufgaben gewachsen war, zu denken; wer anders als Jesus? Und wem sonst als ihm, der mit dem Rufe δεῦτε πρός με kam, als das Hochzeitsmahl zubereitet war (5 34), dem καλῶν κατ' ἐξοχήν (5 32), haben die Menschen sich mit einigem Respekt angestrengt, ihre Abgeneigtheit als Bevorzugung der Pflicht vor dem Genuss zu rechtfertigen? Ein Zweifel über die Gäste, die erstgeladenen, von denen keiner das Mahl geniessen wird (!), über die an ihre Stelle hereingeführten Armen und Krüppel aus der Stadt, über die zur Füllung auch der letzten Plätze noch von den Landstrassen und Hecken Herangeholten kann erst recht nicht bestehen; die letzten sind die Heiden, die ausserhalb der Stadt Gottes Wohnenden (vgl. Mt 15 24 ff. Hündlein neben den Kindern oder den Schafen vom Hause Israel), die Armen und Krüppel in der Stadt sind die Niedrigsten aus dem Volke Gottes, die Sündenkranken 5 31 f., denen Jesus sich so freundlich gewidmet hat, die von der offiziellen

Frömmigkeit verachteten und im Stich gelassenen geistlichen Proletarier. Für den Begriff κεκλημένοι bleibt dann nichts übrig als die anerkannten „Frommen“ in Israel, die Gerechten im Stil des Pharisäers 18 9ff., die auch nach 18 17 gar nicht fähig sind ins Reich Gottes zu gelangen. Sie heissen nicht etwa ironisch κεκλημένοι; sie haben in der Heilsanstalt, in Gottes Weinberg 20 9ff. ja so lange die Aufsicht geführt, und jedermann hat ihnen die „ersten Plätze“ im Gottesreiche zugestanden; da sie, durch Christi Auftreten vor die Entscheidung gestellt, bestenfalls mit Entschuldigungen sich zurückziehen, während die Niedrigen im Volk, Heiden sogar, sich herzudrängen, muss ihre Erniedrigung eintreten; alle Vorrechte werden ihnen genommen, da sie sie selbst im Grunde von sich geworfen haben, und Andre treten an ihre Stelle. Diesen Personenwechsel im Heilsprozess zu rechtfertigen soll Lc 14 16ff. wie 20 9ff. dienen. Der Zusammenhang mit dem Gastmahlswort 12—14 geht auch nicht verloren; er ist etwa so zu denken: Wie Du statt reicher Freunde und Verwandten vielmehr Arme und Krüppel an Deinen Tisch laden sollst, die Dir nichts vergelten können, um die Du Dir einen Gotteslohn verdienen kannst, so werden auch an dem Tisch des Gottesreiches nicht die reichen Freunde, Nachbarn u. s. w., die Ersten, die Führer des Volks, sondern die Armen und Niedrigen, die Heimat- und Namenlosen zu finden sein; denn jene verschmähen Gottes Gnaden, diese nehmen sie dankbar an. Schon den Entschuldigungsworten 18—20 merkt man es an, was zu der ganzen Stimmung des Lc-Evangeliums passt, dass die κεκλημένοι vor allem als die Reichen und Satten gedacht werden, die ihre Plätze an die Armen und Obdachlosen abgeben müssen; Lc will 14 16ff. nicht sowohl einen Beitrag zu dem Thema: Juden und Heiden im Gottesreich als zu dem: Reiche und Arme in der Seligkeit liefern; auch der nächste Abschnitt Lc 14 25ff. (s. S. 207) mit der Forderung, dass ein Jünger Jesu Vater und Mutter, Weib und Kinder hassen müsse, ist eine Ergänzung nicht blos zu 12 (μηδὲ τοὺς συγγενεῖς σου), sondern auch zu 16—24: Wem Acker, Vieh, Weib höher steht als mein Ruf: ἔρχεσθε, der ist für die Seligkeit verloren. Man übersehe nicht, dass das οὐδεὶς . . . γεύσεται den Kern der Parabel formuliert; also nicht die Ankündigung, dass Zöllner und Heiden selig werden, ist ihm die Hauptsache, sondern dass die dünkelhaften Grossen (in Israel) ihr Erbe verlieren, dass auf die 15 gepriesene Seligkeit nur Solche rechnen dürfen, die zu den 21 23 geschilderten Klassen gehören.

Damit dürfte erschöpft sein, was Lc in die Erzählung 16—24 hineinlegen wollte; es ist Verkünstelung, wenn man in 21 die vier Klassen: Arme, Krüppel etc. gegeneinander abgrenzt, oder die Zäune

mit Berufung auf Eph 2 14 geistreich unter die Strassen rückt, oder aus ἀνάγκασον 23 herausliest, die Heiden sollten „ohne viele Umstände und weitere Vorbereitung“ hereingeführt werden. Und die sorgenden Fragen neuerer Theologen, ob denn (21 τότε . . . εἶπεν) Gott Zöllner und Heiden erst nachdem der Pharisäismus sich das Heil verscherzt hatte und auf Grund einer besonderen Meldung Jesu berufen hat, ob die drei Sendungen 17 21 23 überhaupt zeitlich geschieden werden durften, ob das Haus Gottes denn je so voll werde, dass für einen Bussfertigen kein Platz mehr sei — Fragen, die man sich vom Halse schafft durch das Eingeständnis, dass sich hier Bild und Bedeutung nicht decken, — beruhen auf Erwägungen, die dem Lc fremd waren: das τότε 21 ist zum Behuf einer zeitlichen Trennung der Berufungen ganz ernst gemeint, so ernst wie bei Paulus Rm 11 15 ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν καταλλαγὴ κόσμου, und das οὐδείς 24 noch mehr: ist der Saal voll, hat das Mahl begonnen, so bleibt die Thür verschlossen, und die sentimentalen Anwandlungen moderner Apokatastatiker ändern nichts an dem für das Evangelium so wichtigen: Entweder-Oder.

Indessen dem Lc sein Recht geben heisst noch nicht Jesum verstehen. Die halballegorische Erzählung Lc 16—24 erweckt mehrfach den Eindruck, durch Umarbeitung aus einer älteren Form entstanden zu sein. Die Reihe der Objekte 21 hat sicher erst Lc nach 13 hier eingebracht; der eine Knecht erschien uns für seine grossen Aufträge ungeeignet; die Idee 23 durch Einladung von den Landstrassen her das Haus voll zu machen, wenn doch die Mahlzeit schon so lange zugerichtet ist und eine Menge von Gästen hungernd auf ihren Beginn warten, fällt uns auf, und die Entschuldigung des Dritten 20 mit seiner Verheiratung bleibt im Munde eines zuvor Geladenen seltsam; sie wird eine Zuthat des Lc sein, wenn ich auch an Abhängigkeit von I Cor 7 33 nicht glaube und einen paulinischen Zug darin nicht wahrnehme, es ist das nur ein Beispiel mehr vom Konflikt weltlicher Interessen mit den Forderungen Gottes. Glücklicherweise besitzen wir ja in Mt eine abweichende Rezension, im Ganzen gewiss von dem ursprünglichen Texte noch weiter entfernt als Lc, aber gerade durch die Steigerung des allegorischen Elements ins Grobe den Verdacht stärkend, dass auch bei Lc das Allegorische erst von zweiter Hand herrührt, und Jesus eine reine Parabel gesprochen hat, die in der Ueberlieferung alsbald — teilweise wohl schon in der dem Mt und Lc gemeinsamen Quelle — verhängnisvolle „Bereicherungen“ erfahren hat.

Mt beginnt: ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ = 18 23; auch Lc schickt eine Erwähnung des Reiches Gottes der Parabel voraus 15, dies ist schwerlich ein zufälliges Zusammentreffen. Den ἄνθρωπός

τις hat Mt zum ἄ. βασιλεύς erhoben, offenbar um deutlicher auf den Weltherrscher hinzuweisen, „der seinem Sohn ein Hochzeitsmahl bereitete“. Aus dem δεῖπνον bei Lc resp. in der Quelle ist ein Hochzeitsfest des Sohnes geworden, d. h. des Messias = Jesus, den Mt 9 15 ja als Bräutigam unter seinen Jüngern weilend denkt. Diese Festveranstaltung, deren Ende die Erscheinung des Messias in seiner Herrlichkeit ist, hat Gott seit Langem vorbereitet. 3 sendet der König seine Knechte, um die Geladenen zur Hochzeit zu rufen; τοὺς κεκλημένους zeigt, dass vor dieser Absendung bereits eine Einladung von den Betreffenden angenommen worden war; ein καὶ ἐκάλεσεν πολλούς Lc 16 vermissen wir hier geradezu; Mt wird es in seiner Sparsamkeit gestrichen haben. Zu καλέσαι εἰς τοὺς γάμους vgl. Tob 9 3 5 ℵ; τούς, nämlich zu diesen 2 genannten Hochzeitsfestlichkeiten will er die Gäste definitiv heranholen. Bei Mt sendet der Gastgeber seine Knechte, bei Lc seinen Knecht; der Pluralis bei Mt wird nicht mit der Standeserhöhung des Hausherrn zum Könige zusammenhängen, sondern das Ursprüngliche enthalten, s. S. 416. καὶ οὐκ ἤθελον ἐλθεῖν, zu dem adversativen καί vgl. 21 30, zu οὐκ ἤθελον 21 29 Lc 15 28. Sie hatten also keine Lust zu kommen, haben das natürlich auch zu erkennen gegeben. Die Geduld des Königs ist aber noch nicht erschöpft; er sandte nochmals andre Knechte, λέγων noch nicht wie 27 19 den Inhalt der Bestellung wörtlich anführend, sondern wie 21 1 f. den Akt der Aussendung näher beschreibend (suppl. αὐτοῖς): Saget den Geladenen: siehe mein Mahl habe ich bereitet, meine Ochsen und das Mastvieh (sind) geschlachtet und alles (ist) bereit: auf zur Hochzeitsfeier! Die Worte, die der König hier indirekt an seine „Gäste“ richtet, erinnern sehr an Prov 9 2 5, was aber nicht auf Rechnung des Mt erst zu kommen braucht; dass Mt τὸ ἄριστόν μου — mein Frühmahl — nennt, während Lc 24 μου τὸ δεῖπνον steht, wird der Reflexion zuzuschreiben sein, dass die Angaben in 5 für eine Abendstunde unpassend sind; ein königliches Hochzeitsfest konnte aber sehr wohl, wenn auch sonst die Abendstunden für Gastmahle verwendet zu werden pflegten, schon am Vormittag beginnen. ἑτοιμάζειν von Zurüstung eines Mahls wie Esth 6 14 Zeph 1 7; τὰ σιτιστά werden neben den ταῦροι, wie Lc 15 23 der σιτευτός, als gemästete Kälber zu verstehen sein, θύειν natürlich schlachten, ohne Hereinziehung einer Opferidee; nur die Grossartigkeit des Festes will uns diese Notiz veranschaulichen. καὶ πάντα ἕτοιμα wie Lc 17, δεῦτε εἰς τοὺς γάμους wie Apc 19 17 δεῦτε συνάχθητε εἰς τὸ δεῖπνον, vgl. I Reg 17 44 IV Reg 9 1 Mt 11 28; 5 sie aber (οἱ δέ wie ὁ δέ 21 29 f.) zeigten Gleichgültigkeit und gingen fort, der eine auf seinen Acker, der andre an seinen Handel. ἀμελεῖν absol. wie Epict. III 24 113; wenn man einen Genetiv ergänzt, so durfte es nicht ein persönlicher

sein wie Iren. lat. IV 36 5 negligentes eum, sondern ein sachlicher: sie kümmerten sich nicht um diese Worte, sondern gingen fort (vgl. 21 29 f. Mc 12 12), ὃς μέν — ὃς δέ = 21 35, unüberlegt bei D und Ital. in das gewöhnlichere (aber hinter οἱ δέ hässliche) οἱ μέν — οἱ δέ emendiert. εἰς τὸν ἴδιον ἀγρόν — ἐπὶ τὴν ἐμπορίαν αὐτοῦ gehen sie, also sind es teils Gutsbesitzer, teils Kaufherrn, die gebeten worden sind. ἴδιος (vgl. Lc 10 34) wechselt mit αὐτοῦ ohne jeden Unterschied des Wertes; ein loser Gegensatz zu εἰς τὸ ἄριστον τοῦ βασιλέως ergiebt sich von selbst, aber das ἴδιον zu pressen (Steinm.: auf diesem ἴδιος haben wir zu beruhen. In Gottes Rat gehen sie nicht ein, sie wandeln ihren Weg) giebt uns der Sprachgebrauch kein Recht, namentlich wo im zweiten Glied das αὐτοῦ so tonlos hinter τὴν ἐμπ. (negotiatio vgl. Epict. III 24 80, Clem. Hom. XII 24 ἐμπορίας ἕνεκα . . . πατρίδας καταλιμπάνειν) steht. So fern es uns nun liegt, aus Mt und Lc den Wortlaut der „Quelle" zurechtzukomponieren oder gar den Buchstaben der von Jesus gesprochenen Parabel, werden wir doch mit einigem Recht für die Einladungsworte Mt 4 die Ursprünglichkeit annehmen dürfen; Lc konnte sie verkürzen, weil sie ihm als überflüssiges Ornament erschienen; die Art des Mt ist es aber nicht, grosse Zusätze zu machen, ausser wo er den Sinn zu vertiefen meint; wenn unser Geschmack sich gottlob jetzt sträubt, für die Ochsen und Mastkälber und das πάντα des Mt eine geistliche Deutung zu bewilligen, so wäre ein Motiv, aus dem Mt hier den Text verändert haben sollte, schwer auffindbar. Auch in 5 dürfte Mt die ältere Version bieten; man sieht da förmlich den Lc dies ἀπῆλθον εἰς τὸν ἀγρόν . . . εἰς τὴν ἐμπορίαν in seiner Vorliebe für Verlebendigung in Rede und Wechselrede 18—20 zu ἀγρὸν ἠγόρασα und πορεύομαι δοκιμάσαι nebst einem ganz eigenen Zusatz ἔγημα umgestalten; auch ist das οἱ δὲ λοιποί 6 bei Mt ein so überraschender Anhang, nachdem die Geladenen in 5 doch schon ihre Gleichgiltigkeit genügend mannichfaltig bethätigt hatten, dass Mt nicht wohl 5 sich erst gebildet haben kann. Mt würde auch zum Könige weniger Besitzer von Aeckern und Handelshäusern als hohe Beamte und Offiziere geladen sein lassen, wenn er hier als freier Erfinder aufträte. Dagegen wendet sich unser volles Misstrauen wider die zweimalige Ladung des Mt: das πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους 4 ist wörtlich aus 21 36 übernommen; bei der Bestellung, die die zweite Abteilung von Knechten auszurichten hat, wird mit nichts auf eine vorhergegangene erfolglose Botschaft angespielt; an und für sich ist, zumal bei einem König, angesichts eines einhelligen οὐκ ἤθελον ἐλθεῖν solch wiederholtes Bitten mehr als unwahrscheinlich. Durch diesen Zug hat also Mt das Bild dem voraufgehenden von den bösen Winzern ähnlich machen und, weil er ja allegorisierte und hier

die Geschichte der Heilsanbietungen Gottes an die Menschheit erzählt fand, der Periode, wo Gottes Boten das: „Alles ist bereit“ proklamieren durften, die früheren, wo sie blos allgemein hin zum Heil riefen, voranstellen wollen; die Knechte 3 sind für ihn die Propheten, die 4 die Apostel, die Verkündiger der Erfüllung. Erfolglos arbeiten beide, bei jenen will man nicht kommen, bei diesen geht man vielmehr anderswohin, statt zu Gott und dem „fertigen“ messianischen Heil zu den eigenen irdischen Geschäften und Vergnügungen. Allein nicht genug damit: Mt 6 lässt „die übrigen“ κεκλημένοι sogar über die Knechte herfallen und sie totschlagen. οἱ λοιποί = 27 49, also waren nicht alle weggegangen; die ergriffen die Knechte, κρατήσαντες wie 14 3, für das minder scharfe λαβόντες 21 35. ὕβρισαν fasst das ἔδειραν und ἠτίμασαν etc. der Knechte im Weinbergsgleichnis zusammen; die Misshandlung steigert sich auch hier wie 21 35 zum ἀποκτείνειν. Schwerlich wird aber Mt hier so sorgfältig wie 21 35 und wie Iren. IV 36 5 ihn auch hier auslegt, die misshandelten von den getöteten Knechten unterschieden haben; wir erfahren im allgemeinen, wie diese Nichtswürdigen den Bittbestellern mit Vergewaltigung und Totschlag lohnen. Mt 7 wird der König zornig (ὠργίσθη, vgl. ὀργισθείς Lc 21 — eine Parallele zu Lc 21ᵃ, die uns sagte, durch wen der König den Inhalt von 5 f. erfährt, fehlt bei Mt; der Allwissende bedarf keiner Benachrichtigungen —) und sandte seine Heere, brachte jene Mörder um und verbrannte ihre Stadt. Plötzlich tritt πέμψαι ein, während Mt 21 33 ff. 22 3 4 immer ἀποστεῖλαι gebraucht worden war; seine Kriegsheere müssen nun seine Knechte ersetzen (στράτευμα wie Lc 23 11, besonders aber Apc 19 14—19); wo der freundliche Ruf so gemein zurückgewiesen worden, bleibt nur für das rächende Schwert noch Raum übrig. Er vernichtet jene (zu ἐκείνους vgl. 21 40) Mörder, ἀπώλεσεν wie 21 41 ἀπολέσει; und ihre Stadt verbrennt er (vgl. Dt 13 16 Judd 1 8 18 27), beides vermittelst seiner Heere. Schon die Alten haben erkannt, dass das Schicksal Jerusalems im Jahre 70 durch diese Worte gezeichnet werden soll; die Heere Gottes sind die Legionen Vespasian's; um den Namen „Mörder“ für das damals gerichtete Israel zu rechtfertigen, braucht man ja blos an den Tod des Stephanus und der beiden Jacobus zu erinnern. Nsg. bestreitet selbstverständlich, dass 7 als allegorischer Zug erst nach 70 in die Parabel hineingetragen worden ist; leider könnte er sich auf van K. berufen, der 6 wie 7 ganz zutreffend findet, indem er den Beginn einer Revolution, echt orientalisch, durch grobe Missachtung der Autorität des Herrschers und Misshandlung seiner Diener veranschaulicht sieht; neben Missgestimmten, die 5 vorführt, gab es in einer Gegend, insbesondere einer Stadt, schon hellen Aufruhr; dessen Unter-

drückung kann aber sofort verfügt werden, ohne dass die Hochzeitsfeier dadurch Aufschub erleidet; die Kriegsknechte gehörten ja nicht zu den Dienern am Hof. Von solchen Ausreden werden wir nichts annehmen. 8 stellt deutlichst den Kriegszug vor die Ausführung der Hochzeitsfeierlichkeiten, das ἦσαν ist dabei noch gewichtiger als τότε: die κρατήσαντες 6 müssen mit den ἀμελήσαντες 5 als am gleichen Orte befindlich gedacht werden; wenn aber die φονεῖς 7 doch nur die κρατήσαντες 6 sein können, trifft die Gleichgiltigen 5 entweder keinerlei Strafe und kein Zorn, oder beides in unbilliger Härte. Das 6 geschilderte Verhalten von Geladenen ist bodenlos unwahrscheinlich; entweder ist der König wahnwitzig, der so gesinnte Unterthanen erst einlädt, oder die Bürger jener Stadt sind es, die den König so schnöde provozieren. Aus dem Rahmen der Parabel fallen 6 7 einfach heraus, während 8 hinter 5 vortrefflich passt, nur ein ὀργισθεὶς ὁ βασιλεύς wäre aus 7 her einzuschieben. Das Motiv, aus dem Mt diese Sätze einfügte, liegt auf der Hand; Jesus sollte die Bestrafung des ungehorsamen Judentums, die man bebend miterlebt hatte, noch deutlicher als 21 41 43 vorausverkündigen. Lc wusste von dieser Bereicherung der Parabel noch nichts, sonst hätte er sie schwerlich, mochte immerhin sein ästhetischer Sinn sich gegen solchen Auswuchs etwas sträuben, sich ganz entgehen lassen.

8: „Da sagt er seinen Knechten: die Hochzeit (ὁ γάμος = οἱ γάμοι) ist bereit, aber die Gäste waren nicht würdig, d. h. verdienten es nicht. Ob ἄξιοι durch τοῦ γάμου (Syr[sin]) oder durch τοῦ καλεῖσθαι ergänzt werden soll, oder absolut steht, etwa wie bei Lucian Ἀποκηρυττ. 6 τὴν γυναῖκα ἀξίαν οὖσαν, Epict. Enchir. 15 ἔσῃ ποτὲ ἄξιος τῶν θεῶν συμπότης, brauchen wir nicht zu entscheiden, da den Sinn der Zusammenhang sichert. Für die Mörder 6f. wäre das ein sehr milder Ausdruck, um so besser passt er auf die Gleichgiltigen 5. So zieht denn der König 9 die Folgerung, οὖν: geht auf die Kreuzungspunkte der Strassen — so wenig denkt er an die „Stadt der Mörder“, dass er gar nicht erst hinzufügt: meiner getreuen Hauptstadt; er ruft eben zu einem zugerichteten Mahl wie andre vernünftige Menschen nur Leute aus der Nachbarschaft heran —, und so viele Ihr findet, ladet zur Hochzeit.

καλέσατε εἰς τοὺς γάμους stellt ihnen genau die gleiche Aufgabe wie in 3, nur sind das Objekt diesmal nicht die κεκλημένοι, die zuvor Geladenen, sondern die ersten Besten, die sie finden, vgl. Tob 2 2. διέξοδοι ὁδῶν, ein mehrdeutiger Ausdruck, muss Stellen bezeichnen, wo man viele Menschen zu finden pflegt. Doch liegt dem Mt nichts an der Formel, beim Bericht über die Ausführung 10 genügt ihm εἰς τὰς ὁδούς:

dahin gingen jene (7) Knechte, — die nach 6 misshandelt und totgeschlagen worden waren! — heraus und holten zusammen (= 2 4 συναγαγών) Alle, die sie fanden, Böse wie Gute, und das Hochzeitsgemach (νυμφών = 9 15 S. 181) wurde gefüllt von Gästen (ἀνακείμενοι = Lc 14 15, πλησθῆναι gerade ein Lieblingswort des Lc, der ihm hier γεμισθῆναι wohl als drastischer vorgezogen hat). Zwischen dem „Haus" Lc 23 und dem νυμφών Mt 10 möchte ich nicht unterscheiden; VAN K. meint, nicht der ganze Palast, nur die dazu hergerichteten Räume seien voll geworden, schwerlich im Sinne des Mt, der hier über die Raumverteilung im messianischen Reich kaum reflektiert haben dürfte. Die Lesart ὁ γάμος statt ὁ νυμφών wird Korrektur sein; der νυμφών bedeutete doch ursprünglich etwas andres als den Festsaal.

In diesem Stück Mt 8—10, das neben Lc 21—23 herläuft, wird wieder der Text des Mt dem ursprünglichen näher kommen als der des Lc. Zu Mt 8b bringt Lc ja eine Parallele in 24, doch ist der Platz bei Mt der natürlichere. Mt lässt nach der Katastrophe 7 die Knechte nur einmal herausgehen auf die freien Plätze, Lc nimmt zwei Sendungen an, auf die Strassen der Stadt und dann, weil noch Raum ist, an die Hecken draussen. Wer den Lc verstand, wie er hinter den Armen in Israel die noch armseligeren Heiden eintreten lassen will, hat dessen Bericht immer vorgezogen, auch Mt würde sich an ihm erfreut haben; er hat ihn noch nicht gekannt, da er die einfache Form 10 bietet. Und in Jesu Mund ist diese sicher die wahrscheinlichere: der Gegensatz zwischen den κεκλημένοι und den Gesammelten 10 wird gerade dadurch so schön illustriert, dass jene sich mit Ausreden herumdrücken, diese freudig herzuströmen, so zahlreich, dass bald kein Platz mehr übrig bleibt. — Schlösse die Parabel bei Mt mit 10, so würden wir das πονηρούς τε καὶ ἀγαθούς im Hinblick auf 5 45 als Formel für „Menschen von der verschiedensten Art" hingehen lassen können. Da aber nachher noch von einem Manne berichtet wird, der wegen mangelnden Hochzeitskleides den Festsaal verlassen muss, liegt es doch sehr nahe, durch das πονηρούς neben ἀγαθούς, wovon bei Lc jede Spur fehlt, diese Schlussepisode vorbereitet zu finden. Wenn wir den Aelteren glauben, so hiessen sie „böse und gut" vom Standpunkt des Juden, also = Heiden und Juden (z. B. ERASMUS), oder vom Standpunkt ihres eignen Gewissens aus (NSG.), oder nach ihrer Vergangenheit, insofern sie bis zu ihrer Berufung zum grossen Teil böse gewesen waren (VAN K.); HIER. freut sich, dass mit dem ἀγαθούς Gott auch unter den Heiden Tugendhafte anerkenne; von Umdeutungen des πονηρούς in Kranke, Krüppel u. dgl. zu geschweigen. Mt aber hat, was 13 24ff. 47ff. noch deutlicher wird, zum Ausdruck bringen wollen, dass auch die in Gottes

Festsaal Versammelten noch „nicht ausnahmlos gut“ und somit gottwohlgefällig sind, dass das „Kommen“ allein auch noch nicht genügt: es giebt eben auch kommende Böse, und diese müssen bei der letzten Entscheidung von den Guten getrennt werden. Das ist aber Sache Gottes, nicht seiner Knechte, die vielmehr zu rufen haben jeden, den sie finden.

11—13 vollendet denn auch der König das Werk. Er tritt ein, um die Gäste (die 10 eingetroffenen) zu besehen, θεᾶσθαι deutet mehr auf ein Interesse beim Sehen hin als ἰδεῖν oder ὁρᾶν, etwa = sich ansehen, kennen lernen Mt 11 7 Lc 23 55 Rm 15 24. Ob dies θεάσασθαι als Zweck von εἰςελθών den Gedanken involviert, dass es dem Könige als orientalischem Autokraten natürlich nicht einfiel, mit diesen Gästen zusammen zu speisen (VAN K.), ist mir zweifelhaft. Das Besehen der Gäste war das hier für das weitere allein massgebende Moment; nach der Vorstellung durfte das Mahl selber erst beginnen, dessen Würde so hoch taxiert wird, weil man es eben mit dem König zusammen abhält — oder doch mit dem Sohne des Königs! Der König sah dort — d. h. im νυμφών — einen Menschen, der nicht bekleidet war mit einem Hochzeitskleid. Zu ἐνδεδυμένος ἔνδυμα vgl. 27 31 ἐνέδυσαν αὐτὸν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ Lc 8 27; Zeph 1 8 τοὺς ἐνδεδυμένους ἐνδύματα ἀλλότρια. ἔνδυμα γάμου (vgl. στολὴ δόξης Sir 6 31, ἱμάτια στενοχωρίας Esth C 13 = 14 2) ist ein dem γάμος angemessenes Gewand; in dieser Hinsicht war das orientalische Zeremoniell besonders empfindlich, Verletzung der Sitte auf diesem Punkte wurde als Geringschätzung des Gastgebers aufgefasst; wer zum γάμος kam ohne ἔνδυμα γάμου, galt als ἀμελήσας wie 5 der die Einladung Ablehnende. 12 spricht der König seine Entrüstung aus; er sagt zu dem Mann: mein Lieber — ἑταῖρε nicht Bezeichnung des Tischgenossen, sondern ein halb herablassendes, halb bitteres Wort, wo man eine Anrede gebrauchen will, aber sowohl ein ehrfürchtiges κύριε wie jeder herzliche Ausdruck (φίλε u. dgl.) ausgeschlossen ist — wie bist Du hier hereingekommen, ohne ein Hochzeitsgewand anzuhaben? ἔχων nur kürzer = ἐνδεδυμένος; erb- und eigentümlichen Besitz solches Festkleides zu verlangen wäre thöricht gewesen. Statt οὐκ vor ἐνδεδ. 11 tritt hier μή vor ἔχων ein; nicht die Thatsache wird berichtet, sondern ihre logische Beziehung zum εἰςελθεῖν erwogen. εἰςῆλθες ὧδε vgl. Lc 14 21 εἰςάγαγε ὧδε; πῶς nicht ernstlich fragend: auf welche Art (BENG.: quo indultu servorum oder auch quo ausu tuo, Neuere denken allen Ernstes daran, dass der freche Mann durch ein Fenster eingeklettert oder über einen Zaun gestiegen sein könnte), sondern wie Mc 3 23 S. 220 rhetorisch = Du durftest doch hier nicht herkommen ohne Festgewand! ὁ δὲ ἐφιμώθη (vgl. Mc

4 39 σιώπα, πεφίμωσο) malt die überraschte Hilflosigkeit des Unwürdigen, der kein Wort zu seiner Entschuldigung vorbringen kann. Da sprach der König zu den Dienern: Bindet seine Füsse und Hände und werft ihn heraus in die äusserste Finsternis, wo Heulen und Zähneknirschen ist. Denn viele sind Geladene, wenige aber Ausgewählte. Die διάκονοι fallen hier auf statt der erwarteten δοῦλοι; doch treffen wir διάκ. auch Joh 2 5 9 als Aufwärter beim Essen, speziell am königlichen Tisch Esth 1 10 2 2 6 (1) 3 5; IV Mcc 9 17 heissen so die Folterknechte. Beruht der Wechsel des Ausdrucks nicht auf Zufall, so müsste man mit VAN K. die διάκονοι als Engel, die beim jüngsten Gericht Gottes Befehle ausführen, von den δοῦλοι, den Propheten und Aposteln, die auf Erden in Gottes Auftrag mahnen und laden, unterscheiden; denn dass 13 die Verdammung zur Höllenpein aussprechen will, ist absolut sicher wie an den Parallelstellen 8 12 25 30. A. MEYER zwar (Mutterspr. Jesu S. 109) findet, an ein dunkles Gefängnis oder die Gehenna sei wenigstens dem Worte und Bilde nach nicht gedacht; das Heulen und Knirschen sei Schmerz und Wut der Verwiesenen darüber, dass sie draussen im Dunkeln stehen müssen, während die Gäste im erleuchteten Festsaal sind; allein erstens weiss ich nicht, ob es inzwischen draussen so dunkel geworden ist, wo doch ein ἄριστον zugerichtet war, bezweifle auch, dass der König die Ausschliessung von dem Lampenlicht des Festsaals als das für den Eindringling Peinvollste angesehen haben würde und nicht vielmehr die Entziehung der erhofften Genüsse an Speise und Trank; endlich aber, wie sollte der an Händen und Füssen Gebundene draussen „stehen" können? Allerdings lesen mehrere Griechen, Lateiner und Peschito statt δήσαντες αὐτοῦ πόδας καὶ χεῖρας: ἄρατε αὐτὸν καί; D, Syr sin cur und andre Lateiner haben neben ἄρατε αὐτόν noch ποδῶν καὶ χειρῶν, und dies ἄρατε, = fasst ihn, würde ja zu der schlichten Herausbeförderung eines „lästigen" Gastes auf die Strasse besser passen als das δήσαντες, womit er als Gefangener (oder Toter Joh 11 44!) behandelt wird. Aber offenbar ist δήσαντες der ursprüngliche Text; denn das bequeme ἄρατε αὐτόν ist am spätesten bezeugt, ἄρατε αὐ. ποδῶν κ. χειρ. ist sprachlich auffällig, mehr noch in der Sache: muss der König den Dienern erst klar machen, wo sie den Unwillkommenen anzufassen haben? Man wird wohl das δήσαντες durch ἄρατε ersetzt haben, weil man solche Fesselung im Hochzeitssaal angesichts zahlloser fröhlicher Gäste, zumal wo der schlechte Gast sich nicht etwa wehrte sondern schamvoll verstummt war, als unpassend, unköniglich empfand; Mt dachte aber gar nicht an einen wirklichen Festsaal, sondern an das Endgericht, wo der Richter laut 5 25 den Schuldigen an den Diener übergiebt, auch zur Fesselung, damit der ihn ins Gefängnis wirft. Das

ἐκβάλλειν hat hier den schroffen Sinn wie Lc 13 28 = entfernen aus Gottes Reich, und es war von H. A. W. Meyer ein übler Einfall, das ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμός etc. (darüber s. zu Mt 24 51 S. 153) als Deutung Jesu von den eigentlich gemeinten Worten des Königs zu trennen, die bis ἐξώτερον reichten: die Rede 13 ist ein Ganzes und enthält Gottes Urteil über unwürdige Mitglieder des Himmelreichs: wer nicht im Himmelreich verbleiben darf, muss in die Hölle gestossen werden, tertium non datur. Ob man 14 als Fortsetzung dieser Rede des Königs oder als Wort, das Jesus der mit 13 beendeten Parabel etwa wie 18 35 deutend beigiebt, fassen will, ist unter diesen Umständen unerheblich. In jedem Fall erblickt Mt in 14 die prägnante Zusammenfassung der durch die Parabel veranschaulichten religiösen Wahrheit: ob sie der König = Gott oder der Königssohn = Christus uns mitteilt, ist gleichgiltig. Die dogmatische Frage nach dem Verhältnis von Berufung und Auserwählung hat trotzdem hier aus dem Spiel zu bleiben, die Versuche einer Ausgleichung zwischen Mt 22 14 und Rm 8 30 οὓς ἐκάλεσεν . . . τούτους — nicht blos: wenige von ihnen! — καὶ ἐδόξασεν gehen von der unwissenschaftlichen Voraussetzung aus, dass καλεῖν und ἐκλέγεσθαι im ganzen N. T. termini technici von feststehender Bedeutung sind. In einer Parabel, in der das καλεῖν εἰς τοὺς γάμους solch eine wichtige Rolle spielt, sind κλητοί diejenigen, an die die Einladung ergangen ist, wie Zeph 1 7 = קְרוּאִים, die ἐκλεκτοί hinter 11—13 diejenigen, die schliesslich auch vor dem prüfenden Blick des Gastgebers als seinen Ansprüchen genügend bestehen. Bolten (vgl. Grot.) fasst ἐκλεκτοί als Uebersetzung eines hebräischen בחיר wie ψ 104 6, und A. Meyer (Muttersprache S. 113) findet, dass dies בחירא einfach „köstlich, edel" heisst und, nicht abgeneigt das Wort mit Grot. als γνώμη trita Hebraeorum sermonibus — so klingt sie nicht! — anzusehen, übersetzt er: Viele Gäste, wenig Beste oder sogar: viele Leute, aber wenig Gute. Dann kann Mt 22 14 freilich „ganz wohl noch eine Bemerkung des Königs sein", aber da dieser König unzweifelhaft Gott darstellt, soll das Wort an dieser Stelle das Zahlenverhältnis zwischen denen, die Gott zu seinem Reich einlädt und denen, die darin definitiv verbleiben, beschreiben, vgl. Lc 13 23 f. ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι . . πολλοὶ ζητήσουσιν εἰςελθεῖν καὶ οὐκ ἰσχύσουσιν. Hier aber kommt der Gegensatz πολλοί — ὀλίγοι δέ einem höchst befremdlich. Statt sich zu streiten, ob diese These sich blos auf Mt 11—13 oder auf die ganze Parabel bezieht, sollten die Ausleger lieber von vornherein zugeben, dass sie in beiden Fällen gleich wenig ursprünglich erscheint. Gewiss ist die Einzahl des herausgeworfenen Gastes in 11—13 nicht so betont, dass man in der Deutung dadurch gebunden wäre, etwa den Antichristen, den Papst, den Teufel, Judas Ischarioth da-

runter zu verstehen; man wird gern glauben, dass, wenn der König nachher noch andre Gäste ohne Hochzeitskleid bemerkte, er mit ihnen genau so wie 13 verfuhr. Aber die Vorstellung, dass schliesslich nur ein kleiner Rest von Gästen im Festsaal zurückblieb, wird niemand aus 11—13 gewinnen; um ein „sehr wenige unter vielen Gästen“ einzuprägen, würde kein Mensch eine Geschichte erzählen, in der von vielen Gästen alle bis auf einen beim Fest zu verbleiben scheinen. Und viel günstiger steht es nicht, wenn wir 2—10 mit heranziehen; da werden freilich viele „Geladene“ verworfen, aber eben so viele andre treten an ihre Stelle; 10 ist der Saal voll, und ein paar Ausweisungen werden bei den Dimensionen eines königlichen Festsaales an diesem ἐπλήσθη schwerlich etwas ändern. Beschränkt man den Begriff der κλητοί auf die κεκλημένοι 3ff., so wäre nachher nicht ὀλίγοι, sondern (wie Lc 24) ein οὐδείς am Platze; fasst man aber als κλητοί alle, die sei es schon von länger her sei es erst in der Zeit der Erfüllung zum Heil geladen worden sind, so mag man mit B. Weiss hinter 14 die These suchen, dass von Gott als der Teilnahme an seinem Reich würdig weder die erachtet sein können, die die Einladung überhaupt verschmäht haben, noch die, die zwar am Gottesreich teilhaben wollten, aber nicht die Gerechtigkeit des Gottesreichs an sich verwirklichen, sondern nur die wenigen, die durch Verwirklichung derselben würdige Reichsgenossen geworden sind, hat dann aber das „die wenigen“ in die Parabel blos 14 zulieb eingeschmuggelt. Der Spruch klingt übrigens nicht so, als ob Mt ihn erst gebildet hätte; er wird ihn aus der Ueberlieferung entnommen haben, und jedenfalls entspricht ein solches Wort Jesu Sinn; aber an diesen Platz hat es Mt wohl erst gerückt, weil die Parabel von κλητοί handelte und den grossen Unterschied zwischen dem Empfangen der Einladung und dem Geniessen des Mahls veranschaulichte; die Gnome 14 entsprach dem ganz gut, was er, Mt, hier durch die Parabel lehren wollte: der Genuss des Reiches Gottes ist an ganz andre Bedingungen als an das blosse Geladenwordensein geknüpft!

Wem Mt aber diese Warnung resp. dies sehr ernstgemeinte Drohwort zugedenkt, ergiebt der Zusammenhang; den Pharisäern und Hohenpriestern, den Häuptern des Volkes Israel von 21. Wie 21 28—32 ihnen klar gemacht hatte, dass sie, die wohl Ja gesagt haben, aber nichts von Gottes Willen thun, schon von Zöllnern und Huren überholt worden sind in dem Zulauf zum Himmelreich, wie 21 33ff. ihnen noch schärfer wegen ihrer frechen Auflehnung wider Gottes Boten und Gottes berechtigte Forderung ein schlimmes Verderben ankündigte, die Aufhebung des ehedem zwischen Gott und ihnen geschlossenen Vertrages und das Einrücken eines pflichttreuen „Volkes“ in ihren

Besitzstand, so zerstört ihnen 22 1—14 nochmals jede Hoffnung: rechnet nicht auf die Euch gegebenen Verheissungen, auf den Besitz der Berufung! Die κεκλημένοι 22 3 sind nach Mt identisch mit den γεωργοί 21 33, und die für diese authentisch 21 45 gebotene Deutung ist die auch für unsre Geladenen 22 3 ff. allein zulässige. Eben weil Mt unter ihnen die schlimmen Führer Israels verstand, genügte ihm die blosse Gleichgiltigkeit nicht, die sie 5 nach der Vorlage gegenüber Gottes Aufforderung, sofort zum Festmahl sich einzufinden, zeigen; 6 f. bringt er Züge hinein, die nur auf die Leiter des christusfeindlichen Judentums, welche die Vernichtung des unglücklichen Volks erzwungen haben, gedeutet werden konnten. Die 9 f. Nachgeladenen sind uns durch 21 31 f. 46 bekannt: die Volksmassen bis herab zu den sittlich verkommensten Elementen. Nur will Mt nicht den Gedanken aufkommen lassen, als ob diese etwa wegen ihrer Verkommenheit, blos weil sie nicht Pharisäer, Aelteste oder Priester sind, nun Gottes Gnade genössen: nein, sie werden bevorzugt, weil sie besser sind als die, an deren Stelle sie treten. Die Zöllner und Huren 21 32 haben dem Johannes, der mit dem Wege der Gerechtigkeit kam, geglaubt, sie haben wenigstens zuletzt den Willen Gottes gethan; das Volk, das 21 43 das den Hierarchen entrissene Gottesreich erhält, bringt die Früchte dieses Reichs; so sind auch die 9 f. an zweiter Stelle Geladenen der Einladung wert (ἄξιοι, wie schon der Gegensatz zu 8 ergiebt). Mögen zunächst bei dem eiligen Einholen Böse und Gute gemischt hineingekommen sein; im Saale bleiben, da der König strenge Prüfung hält, doch nur die, die ein Hochzeitsgewand tragen, also geschmückt sind nach seinem Geschmack, und das ist in der durch die Parabel vom Hochzeitsmahl nahegelegten Form gleichbedeutend mit: die, die Früchte des Gottesreichs bringen oder die, die nicht blos Ja oder Herr, Herr gesagt haben, auf Gottes Ruf hin gekommen sind, sondern auch den Willen des himmlischen Vaters gethan haben, die die Werke der Gerechtigkeit, wie wir sie 25 35 ff. kennen lernen, vorzuzeigen haben. Eine andre Deutung nämlich für das ἔνδυμα γάμου als diese, die schon Iren. IV 36 6 vertritt, ist nicht möglich, am wenigsten die auf die Taufe. Die protestantischen Exegeten haben unsre Deutung mit den Vorurteilen ihrer Rechtfertigungslehre zwar auf allerlei Weise zu vereinbaren gewusst, meist durch die noch bei VAN K. liebevoll verteidigte Annahme, es seien den Gästen, wenigstens den Bedürftigen unter ihnen, aus den königlichen Kammern Festkleider dargereicht worden, jener zur Strafe herausgeworfene Gast habe aber in grober Geringschätzung das Gnadengeschenk hochmütig zurückgewiesen, d. h. die zugerechnete

Gerechtigkeit verachtet. Aber nicht als Verächter der königlichen Gnade wird der Mann 11—13 behandelt, sondern als einer, der auch den geringsten Ansprüchen an einen Hochzeitsgast nicht genügt, der sich nicht einmal so viel Mühe und Kosten auferlegt hat, sich da ein Festgewand zu besorgen. Wenn Ausleger triumphierend fragen, womit die Armen und Krüppel, die Bettler von den Zäunen her denn wohl ein Hochzeitskleid aus eignen Mitteln sich hätten beschaffen können, so vergessen sie, dass Mt nicht Krüppel und Bettler nachgeladen werden lässt, sondern die ersten Besten, die die Knechte auf den Strassen finden, böse und gute Leute, von deren Armut wir nichts erfahren. Und ausserdem ist ἔνδυμα γάμου ja auch für Mt ein allegorischer Begriff; was er darunter versteht, das kann nach seiner Weltanschauung eben jeder haben; wer es nicht hat, beweist damit nur eine andre Form der Nachlässigkeit wie die Geladenen von 5, kaum eine milder zu beurteilende; er will geniessen, ohne etwas zu leisten. Auf solche Leistung verzichtet aber Gott, eben um der Heiligkeit seiner Sache willen, niemals, und weil die Menschen überwiegend so wenig geneigt zu diesem Thun sind, bleibt für Mt das Ende ein ὀλίγοι ἐκλεκτοί neben einem πολλοὶ κλητοί, nicht blos im Blick auf den letzten Akt in der Heilsgeschichte, sondern so: Verglichen mit den vielen, denen Gott das Heil angeboten hat, sind es doch gar wenige, die sein teilhaftig werden. Hört man aus 21 28—46, hört man aus dem ganzen Mt-Evangelium (cp. 13!) nicht die gleiche Stimmung heraus? 24 12f. ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν etc. bilden eine wertvolle Parallele zu 22 11—14, und der apokalyptische Abschnitt 25 31—46 bestätigt in mehreren Punkten, was wir aus den drei παραβολαί 21 28—22 14 gelernt haben. Alle Völker werden beim Endgericht versammelt, nicht mehr blos das einst so bevorzugte, seit seiner gewaltthätigen Auflehnung gegen Christus verstossene, Volk Israel; wo Zöllner und Huren willkommen sind, werden natürlich Heiden 24 14 nicht zurückgewiesen; aber zum Erbe des Reiches gelangen nur die, die durch Werke der Liebe sich dessen würdig gemacht haben 25 34. Darnach wird gar nicht mehr gefragt, wann sie zuerst zum Reich berufen worden sind, das Reich heisst sogar ἡτοιμασμένη ὑμῖν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου: da steht ὑμῖν statt τοῖς δικαίοις, statt τοῖς ἐκλεκτοῖς, für Leute, die mit dem Hochzeitsgewand zum Feste sich einfinden, die Früchte des Weinbergs an dessen Eigentümer abliefern, für sie ist das Reich Gottes mit all seiner Seligkeit seit Anbeginn der Welt vorhanden; an eine unwiderrufliche Prädestination einzelner Individuen kann der Mann, der 21 33—46 und 22 1—14 niederschrieb, niemals gedacht haben. Er zürnt seinem Volk, weil es in wahnwitziger Verblendung sein Heil

verscherzt, sein Verderben herangezwungen hat, aber er stellt auch nicht einfach die Heiden an den Platz von Israel[1], sondern benützt die Reden, die den Uebergang der Anwartschaft auf das Gottesreich von der jüdischen Hierarchie zu den bis dahin anscheinend gottentfremdeten, religiös und sittlich verwahrlosten Bestandteilen der Menschheit proklamieren, dazu, um in tiefem Ernst That, Frucht, Würdigkeit als die conditio sine qua non des Heilsgenusses einzuprägen. Nicht so sehr die Zöllner und Sünder oder die Heiden sind es, die bei Mt die Juden oder die Superfrommen in Israel von Jesu Auftreten an ablösen im Gnadenstand, sondern die Gerechten der That lösen ab die Gerechten des Namens. Eine antihierarchische Tendenz beherrscht den Mt nur, insoweit ihm die jüdische, messias- und apostelmörderische Hierarchie die Repräsentantin der verhassten, faulen Scheinfrömmigkeit ist. Bei Lc tritt wie in seiner Rezension der Weinbergsparabel, so erst recht in 14 15—24 verglichen mit Mt das antihierarchische resp. antipharisäische Interesse reiner hervor: die ethischen Ansprüche werden weniger als bei Mt betont; und wie mit Notwendigkeit, hüben wie drüben keine Ausnahme gestattend, treten „Andre" an die Stelle der ersten Pächter, Arme, Krüppel und fahrendes Volk an die den wohlhabenden Besitzern zugedachten Plätze; bei Lc ist es mehr eine soziale, bei Mt mehr eine ethische Umwälzung, was die letzte Epoche in der Geschichte des Gottesreichs bildet.

Und bei Jesus? Es ist ein trauriges Schicksal, dass wir auch bei dieser Parabel wohl genau wissen, was Mt mit ihr beabsichtigt, und was Lc in ihr fand, aber nur durch kühne Hypothesen uns der Form, in der sie aus Jesu Munde kam, und also ihrem ursprünglichen Grundgedanken zu nähern vermögen. Einzelne Züge sind bereits oben als von Mt oder von Lc herrührend erkannt worden, auch das Schlusswort Mt 14 haben wir preisgeben müssen wie 6 7. 11 12 möchte B. Weiss aber unbedingt für die Urform, die auch dem Lc vorgelegen hätte, retten. Wenn er es indess unmöglich nennt, dass diese zweite Hälfte der Parabel von Mt herrühre, da gerade Mt 6 f. die Beziehung auf die Hierarchen prononciert habe, während 11 ff. deutlich zeigen, „dass das Gleichnis mit den Hierarchen gar nichts zu thun hat, sondern von der Berufung zum Gottesreich überhaupt handelt", so verkennt er den oben hoffentlich zutreffender dargestellten Standpunkt des Mt. Einen ein-

[1] Am allerwenigsten will Mt durch das τότε 8 lehren, dass erst seit der Zerstörung Jerusalems die Berufung der Heiden im Rechte sei. Bei dieser Konsequenzmacherei übersieht man die Unmöglichkeit, in allegorischer Rede, zumal wo diese erst aus echt parabolischer zurecht gemacht worden ist, jedem Worte den gleichen Wert zu bewahren.

leuchtenden Grund für Lc, diese zweite Hälfte fortzulassen, kann WEISS nicht beibringen. Dass sie dem Pauliner eine Deutung im judaistischen Sinne nahe zu legen schien, wird man nur sagen, wenn man Lc etwa auf das Niveau von CALVIN hebt, und die Notwendigkeit für den „echt paulinisch" rechnenden Lc, den Grundgedanken der Heidenberufung noch in 22 f. zur Geltung zu bringen, würde immer nur erklären, dass Lc diese zwei Verse einschob, niemals, dass er Mt 11 ff. strich. Eine Spur davon, „wie Jesus sich über das Schicksal des ohne Festkleid Betroffenen aussprach", wird in Lc 24 ausser WEISS niemand bemerken, da dieser Vers lediglich auf die Erstgeladenen geht. Und durch die Notiz zu Mt 11, dass der Gastgeber, auch bei der grössten Liberalität im Einladen doch nicht darauf verzichten könne, zu erwarten, dass die Gäste in festlicher Kleidung beim Feste erscheinen, bekehrt WEISS uns wahrlich nicht dazu, es natürlich zu finden, dass ein vornehmer Wirt einen ohne Feierkleid erschienenen Gast aus dem Haus hinauswirft. Dieser Zug ist nur erfunden, um allegorisch genommen zu werden, und er lenkt auf ein andres Gebiet über; von der Frage nach dem Verhältnis von Geladenen und Gekommenen zu dem Verhältnis von Gekommenen und bleibend Aufgenommenen. Jesus würde, so weit wir ihn beurteilen können, in solcher Weise die Wirkung einer Lehrerzählung nicht gefährdet haben, wie es hier durch Verteilung der Aufmerksamkeit nach zwei Richtungen geschieht; Mt aber konnte so leicht 11—12 einschieben, wie er 6 f. 13 eingeschoben haben soll. Man hat nun zwar, z. B. D. STRAUSS und H. EWALD, diese zweite Hälfte der Parabel als Bruchstück eines andern Gleichnisses angesehen; und Mt hätte zwei verschiedene Gleichnisse hier kombiniert. Indess zu einer den gesicherten Jesusparabeln in etwas ähnlichen Parabel würde diese denn doch erst durch starke Ergänzungen, etwa in der Form, wie nach Midrasch und Talmud der jüdische Rabbi Elieser (s. A. WÜNSCHE, Neue Beiträge S. 252 f.) sie vorgetragen haben soll. Da war das Erscheinen ohne Hochzeitskleid das Erkennungszeichen für die Leichtsinnigen, die die Mahnung des Königs, sich gehörig auf das Mahl vorzubereiten, mit falschen Erwägungen über die Länge der dazu immer noch verfügbaren Zeit sich aus dem Sinn geschlagen hatten. Von einem Zorn des Königs darüber, dass sein Wort nicht respektiert worden war, ist aber bei Mt nichts wahrzunehmen, so werden wir auch auf jene rabbinische Parabel, in der WÜNSCHE sogar die ganze Perikope Mt 22 2—13 wiederfindet, als Quelle für Mt 11—13 verzichten und in diesen Versen einen allegorisierenden Zusatz des Mt erblicken. Ursprünglich wird die Parabel etwa aus Lc 16 und Mt 4 (nur ἄλλους ist zu streichen) Mt 5 Lc 21ab Mt 9 10 Lc 24 (?) bestanden

haben; es war die Erzählung von einem Gastmahl, zu dem der Wirt die Freunde lange vorher gebeten hatte; doch als sie kommen sollten, folgten sie seinem Rufe nicht, sondern gingen ihren Interessen nach; worauf er dann die Fremden von den Strassen herbeiholen liess, so viele er bekommen konnte, und das Fest feierte, ohne sich um jene widerwilligen Gäste weiter zu bekümmern. Das ist eine echte Parabel, eine Geschichte wie sie vorgekommen sein kann, recht geeignet, jedem Hörer das Urteil abzunötigen: So musste der Gastgeber es machen! Die Gelegenheit, bei der Jesus diese Parabel vortrug, liess sicher keinen Zweifel über die Anwendung, die er von ihr gemacht wissen wollte, übrig. Wir, die wir sie blos stark überarbeitet und ohne Kenntnis um ihren eigentlichen Zusammenhang besitzen, schliessen aus der unverkennbaren polemischen Haltung, dass sie im Kampf gesprochen worden ist. Da nun Jesus niemals mit seinem Volk als solchem gebrochen oder ihm den Zutritt zu Gottes Reich abgeschnitten hat, so sind es auch hier die in ihrem Vollkommenheitsdünkel unrettbar verlorenen Gegner seines Evangeliums wie wir sie unter dem Titel Pharisäer zusammenzufassen pflegen, die er angreifen wollte, nicht mit einer künstlich zu enträtselnden Allegorie, sondern durch eine jedem verständliche Geschichte. So wie ein Mann, den seine Gäste schliesslich im Stich lassen, nicht warten wird, bis es diesen Gästen beliebt sich einzufinden, sondern sich nun andre dankbarere Gäste zusammenholt, ohne auch nur einen Platz für die Gleichgiltigen übrig zu lassen, so wird auch Gott, da Ihr trotz der reichen vorbereitenden Arbeit, die er an Euch gethan, und trotzdem Ihr Euch lange seine Freunde nennt, seinem Ruf zum Reich, wie er durch mich ergeht, nicht Folge leistet, Andre, gerade die von Euch Verachteten, an Eure Stelle setzen und Euch als Ungetreuen und Unheilbaren den Rücken kehren: und es werden Erste Letzte sein.

Das Bild von der Mahlzeit verführte hier besonders stark zu geistlicher Ausdeutung; ich leugne gar nicht, dass es Jesu als Bezeichnung der höchsten Hoffnungen Israels von Jugend auf bekannt war und dass er dadurch eben leicht auf eine Gastmahlsgeschichte gebracht wurde, wo er vom Gottesreich Kunde geben wollte. Die Vergleichung zwischen dem Gastgeber und Gott, zwischen den Geladenen und den zum Eintritt in Gottes Reich aufgeforderten Menschen, zwischen den „Dienern“ und Gottes Boten auf Erden, unter denen er sich als Vornehmsten betrachten durfte, lag dann ungemein nahe, und minder feines Gefühl steigerte sie alsbald zur Gleichsetzung. Sicher haben nicht erst Lc und Mt durch grössere Zuthaten in allegorisierendem Stil eine speziellere Verwertung dieser Rede Jesu veranlassen wollen;

dass trotzdem bei beiden noch genug Stücke, die rein wörtlich genommen werden müssen, vorhanden sind wie Mt 4b 5, beweist, dass auch bei dieser Perikope die allegorischen Elemente erst nachträglich entstellend zu einer schlichten, frischen und klaren Parabel hinzugekommen sind.

39. Vom unfruchtbaren Feigenbaum. Lc 13 6—9.

Nachdem Lc schon 13 2—5 über eine Rede Jesu referiert hat, lässt er ihn die Parabel von einem unfruchtbaren Feigenbaum erzählen. Durch das einleitende ἔλεγεν δὲ ταύτην τὴν παραβολήν will der Evangelist nicht etwa die nächsten Verse von 2—5 trennen, ebenso wenig aber „wie gewöhnlich das letzte, wahre Wort über die Sachlage ankündigen, den Hauptschlag auf das Herz des Zuhörers führen“ lassen (Godet); er markiert dadurch — gerade Lc mit Vorliebe — einen Absatz wie 5 36 21 29, aber auch 4 24 11 5 15 11, wobei er die Gelegenheit benutzt den eigenartigen Charakter des neuen Abschnittes durch „diese Parabel“ zu bezeichnen. Der Wechsel zwischen ἔλεγεν δέ und εἶπεν δέ (oder καὶ εἶπεν) ist dabei rein zufällig. ταύτην τὴν π. wie 4 23 und 15 3 τὴν π. ταύτην = die folgende Parabel. „Einen Feigenbaum hatte jemand, der in seinem Weinberg gepflanzt war, und er kam und suchte Frucht an ihm und fand sie nicht.“ συκῆν als der Hauptbegriff in der Geschichte steht voran; ob εἶχέν τις oder mit D und Blass τις εἶχεν die ursprüngliche Stellung ist, mag unentschieden bleiben. In behaglich volkstümlicher Form wird der Zustand, der die Voraussetzung für den Vorgang 6b—9 bildet, beschrieben wie 15 11 ἄνθρωπός τις εἶχεν δύο υἱούς. Dass nur ein τις den Besitzer andeutet, ist Zufall, wie für das volle ἄνθρωπός τις von 10 30 14 16 15 11 16 1 19 in 13 19 ein blosses ἄνθρωπος eintritt, so hier 6 das blosse τις: ebenso verhält sich τίς ἐξ ὑμῶν 11 5 (11) 14 28 17 7 zu τίς ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν 15 4. Wir haben uns diesen τις als wohlhabenden Besitzer zu denken, ganz richtig nennt ihn Orig. hom. XVIII 5 in Jer οἰκοδεσπότης. Das ἔχειν ist so ernst gemeint wie 15 4 von den 100 Schafen, vgl. auch 16 1 εἶχεν οἰκονόμον. Aber „er hatte die Feige als in seinem Weinberg gepflanzte“. Das αὐτοῦ hinter ἐν τῷ ἀμπελῶνι streicht Blass (auf die Autorität von zwei Itala-codd. hin!); das πεφυτευμένην, dessen Platz allerdings nicht ganz sicher ist, möchte Resch für einen redaktionellen Zusatz des Lc zum Quellentexte halten, weil — es Syr^{cur} und die spätgnostische Pistis Sophia auslassen. αὐτοῦ ist aber kaum entbehrlich und πεφ. offenbar jenen Uebersetzern entbehrlich erschienen wie es Dan 4 17 (vgl. auch 7 LXX) dem Theod. entbehrlich deuchte; es soll indess die bevorzugte Behandlung, die dieser Feigenbaum erfahren hat, andeuten; wie τὸ ξύλον τὸ πεφυτευμένον ψ 1 3 war auch diese συκῆ in dem Weinberge, dem wertvollsten

Bestandteile solch eines ländlichen Besitztums, gepflanzt worden. Dass gerade der τις sie gepflanzt hatte, steht freilich nicht da (VAN K.), aber es ist doch die natürlichste Annahme, selbst wenn man nicht an Prov 27 18 denkt ὃς φυτεύει συκῆν, φάγεται τοὺς καρποὺς αὐτῆς; zudem wird Lc bei der Formulierung an Jes 5 1f. ἀμπελὼν ἐγενήθη . . . καὶ ἐφύτευσα ἄμπελον gedacht haben. Die bescheidene Frage Aelterer, ob nicht eigentlich Dt 22 9 οὐ κατασπερεῖς τὸν ἀμπελῶνά σου δίφορον solches Durcheinander von Weinstöcken und Feigen untersage, beantworten die Neueren entschieden mit Nein; für unsre Parabel ist die Erörterung ohne Wert, weil z. B. Joseph. Ant. IV (VIII 20) 228 auf Grund von Dt 22 blos den Pflug von der ἀμπέλοις κατάφυτος γῆ fern gehalten wissen will: sicher waren wie noch heut im Orient schon damals Feigenbäume in den Weinbergen eine häufige Erscheinung[1]. „Und er kam" (einmal) — hiermit beginnt die eigentliche Geschichte — „Frucht an ihm suchend" (das ἐν αὐτῇ behält BLASS bei, trotz des ἀπ' αὐτῆς bei D) und fand nicht scil. das Gesuchte, vgl. 11 24 und S. 234. VAN K. macht mit dem ζητῶν wohl zu viel Umstände, wenn er daraus, dass der Mann suchen muss, schliesst, der Baum sei dicht belaubt gewesen, also ständen wir in der Zeit der Haupternte; das ζητεῖν besagt hier nur ein Holenwollen, nicht ein kunstgerechtes Nachsuchen. 7 „Da sprach er zu dem Weingärtner." ἀμπελουργός zwar im N. T. blos hier, aber viermal in LXX für כרם, und bei Lucian Philops. 11 als einer der Sklaven eines reichen Mannes; auch hier werden wir an den Sklaven zu denken haben, dem der τις die Sorge für den Weinberg anvertraut hat, so wie etwa Andern die für Vieh und Aecker; EPIPH. und CYRILL reden von ihm als von dem γεωργός oder γηπόνος. Statt καὶ οὐχ εὗρεν. εἶπεν δέ liest BLASS nach D und einigen Lateinern καὶ μὴ εὑρὼν εἶπεν, wohl Glättung, vgl. auch 11 25f. Der Dialog, der nun folgt und mit dem die Parabel schliesst, ist echt lucanisch. „Siehe drei Jahre sind es, seit ich komme und an diesem Feigenbaum Frucht suche, aber keine finde, haue ihn ab, wozu verdirbt er noch das Land!" Die Rede des Herrn beginnt mit dem lebhaften ἰδοὺ τρία ἔτη = siehe nun schon drei Jahre! BLASS bevorzugt wegen D ἔτη τρία ebenso wie 13 16 ἔτη δέκα καὶ ὀκτώ. Allein 13 16 ist die Nachstellung der Zahl doch sicher Nachwirkung von 11: aus welchem Grunde sollten die zahllosen Zeugen, die 11 ἔτη δεκαοκτώ schreiben, blos in 16 eine willkürliche Umstellung vorgenommen haben? Auch hier 7 wird D ἔτη τρία bevorzugen, weil Lc sonst das

[1] Vgl. Orig. hom. in I Sam I 1: numquid in agro suo paterfamilias agricola totum vineas habet aut totum ficus, aut totum mala vel palmas? Sed qui diligens et industrius est colonus, ex his omnibus agrum consitum habet et refertum.

Zahlwort hinter ἔτη zu setzen pflegt: das ἰδοὺ wird die ausnahmsweise Voranstellung 7 wie in 16 veranlasst haben: und liest nicht 15 29 selbst Blass ἰδοὺ τοσαῦτα ἔτη? Wenn hinter ἰδοὺ τρ. ἔ. Lc fortfährt, ἀφ' οὗ ἔρχομαι, so ist das ἰδοὺ τρ. ἔ. ein selbständiger Satz: Siehe es sind drei Jahre, seitdem ich komme; vgl. zu ἀφ' οὗ 13 25 24 21 (τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει ἀφ' οὗ) und ganz wie hier Tob 5 3 (א) ἰδοὺ ἔτη εἴκοσι ἀφ' οὗ παρεθέμην. Das ἀφ' οὗ fehlt in der Recepta, auch van K. ignoriert es, aber schon Iren. lat. IV 36 8 lässt es fort; es wird doch echt sein, weil sein Fortfall unter Einfluss von 15 29 den Ausdruck noch bequemer machte. Die Worte von ἔρχομαι bis εὑρίσκω sind absichtlich, dem morgenländischen Erzählungston entsprechend, dem Bericht 6 gleichgestaltet; nur ἔρχομαι besagt neben den τρία ἔτη mehr als ἦλθε; doch ist der Mann weder jährlich blos einmal noch täglich gekommen: ich komme d. h. so oft reife Feigen, was zu verschiedenen Zeiten im Jahre der Fall ist, erwartet werden könnten. Genau gerechnet, wäre drei Jahre vor dem Moment, in dem 7 gesprochen wird, dem Herrn die erste Enttäuschung zuteil geworden, jetzt gerade — blos die Jahre gezählt — die vierte; doch wird es kaum schaden, wenn wir die von vielen ahnungslos übernommene Fassung des Cyrill „τοῦτο τρίτον ἦλθε" auch zulassen; in beiden Fällen hat der Besitzer „mit diesem Feigenbaum" genug Geduld bewiesen. Aber nun ist seine Geduld zu Ende; ἔκκοψον αὐτήν fährt er fort und rechtfertigt diese Entschliessung noch besonders: ἱνατί καὶ τὴν γῆν καταργεῖ; die Asyndeta passen vortrefflich in den erregten Zuruf eines Herrn an seinen Knecht, auch das Fehlen einer Anrede wie 17 7 8 14 21 23. Das ἐκκόπτειν, das der Gärtner ausführen soll, ist gewiss als radikales Beseitigen zu denken; heraushauen (Wzs.) mit Wurzeln und Zweigen (van K.) braucht es nicht gerade zu heissen; Dt 20 19 f. Apc Hen. 26 1 bedeutet es sicher ein blosses Abhauen; das ἐκ wird nur ausnahmsweise noch wie von Paulus Rm 11 22 24 deutlich empfunden worden sein. Dass man die Axt (ἀξίνη) zum ἐκκόπτειν wie zum κόπτειν einzelner Zweige braucht, wissen wir aus ψ 73 5 Judd 9 48; sachlich wie dem Tone nach passt also das Sätzchen gut hieher, das D vor ἔκκοψον einschiebt: φέρε τὴν ἀξίνην, hole die Axt (vgl. 15 23 φέρετε τὸν μόσχον τ. σ., θύσατε). Blass acceptiert die Worte für die römische Ausgabe des Lc, Resch findet darin den Stempel der Ursprünglichkeit und Anschaulichkeit unverkennbar. Sollten sie nicht doch eine Glosse sein, deren Urheber auf 3 9 zurückverweisen wollte: schon liegt ἡ ἀξίνη an der Wurzel der Bäume, und jeder Baum, der keine gute Frucht trägt, ἐκκόπτεται? Wie spätere Ausleger, doch nicht blos August. und Paulinus Nol., die vielleicht D's Text gekannt haben, so gerne bei der Besprechung von Lc 13 7 das Täufer-

wort 3 9 verwerten, hat eben auch der Theologe, auf den D's Eigenheiten zum Teil zurückgehen, es verwertet und die Spuren seiner Beschäftigung damit im Text zurückgelassen.

Bei ἵνα τί ist Godet so naiv, ein γένηται (= damit was Gutes geschehe?), zu ergänzen; natürlich ist ἱνατί längst ein fertiges Fragewort = διὰ τί oder allein τί, unzählige Male in LXX für לָמָּה und לָמָּה זֶּה verwendet; auch wie hier in rhetorischen Fragen z. B. Gen 32 29 ἱνατί (σὺ) ἐρωτᾷς τὸ ὄνομά μου = Lass das nutzlose Fragen nach meinem Namen, vgl. Gen 42 1 47 15 I Reg 24 10. So an unsrer Stelle: Der darf nicht noch das Land ruinieren. καί gehört schwerlich als Steigerung zu ἱνατί, noch weniger zu τὴν γῆν, sondern zum ganzen Satz: ausser seiner Nutzlosigkeit stiftet der Baum ja auch positiven Schaden. καταργεῖ, in LXX viermal für בטל = in Unthätigkeit versetzen, ersetzt Euthym. ganz richtig durch καθιστᾷ ἀργήν; er macht das Land unfruchtbar, mindert wenigstens die sonst erreichbare Fruchtbarkeit. Dabei wird an die Platzverschwendung kaum gedacht sein, um so gewisser, wie uns Theophr. de caus. plant. II 7 4 und III 10 6 ff. lehren kann, an die Aussaugung des Bodens durch seine Wurzeln und die starke Beschattung durch seine Zweige. Das Letzte kommt weniger in Betracht, aber weil die Feige mit ihren kräftigen Wurzeln reiche Nahrung an sich zieht, widerrät es Theophr. überhaupt, Feigen neben Weinstöcke zu setzen: wie unsinnig dann einen unfruchtbaren Feigenbaum auf Kosten der edlen Reben im Weinberg stehen zu lassen! ἡ γῆ ist das Land, der Boden wie 8 8; nur Resch möchte die kaum bezeugte Variante τὸν τόπον vorziehen, weil ein hebräisches מקום sowohl durch τόπος wie γῆ wiedergegeben werden konnte. Aber τόπον ist ein Erklärungsversuch für γῆν und keine Verbesserung, als Objekt zu καταργεῖν ist es höchst ungeeignet.

Darauf giebt ihm der Gärtner eine Antwort 8 f., in der er um Aufschub des Befehls von 7 bittet. Es ist wohl weniger sein mit dem Pessimismus des Besitzers kontrastierender Optimismus (Hltzm.), der ihn zu solcher Fürbitte veranlasst, als die Liebe zu dem Baum, einem Stück „seines" Gartens, die doch nicht blos germanisch ist, s. Dt 20 19. Die Formel ὁ δὲ ἀποκριθεὶς λέγει αὐτῷ (oder αὐτῷ λέγει, wie Blass ohne Angabe von Gründen schreibt) klingt durch λέγει (statt des gewöhnlichen εἶπε) mehr an Mc an, z. B. Mc 9 19; doch hat auch Lc 3 11 wenigstens nach D ein ἀποκριθεὶς δὲ λέγει αὐτοῖς (Andre: ἔλεγεν) und sicher 17 37 ἀπ. λέγουσιν αὐτῷ. κύριε, die verbreitetste Anrede auch unter sozial gleichstehenden Menschen, erst recht am Platze, wo ein Sklave zu seinem Herrn spricht, vgl. 14 22; wie 13 25 (vgl. πάτερ 15 12) giebt der Vokativ dem folgenden Imperative den Charakter der Bitte: „bitte

lass ihn doch auch dies Jahr noch, bis ich um ihn gegraben und Dünger geworfen haben werde; vielleicht bringt er zukünftig Frucht, wo nicht, magst Du ihn abhauen.“ ἄφες αὐτήν = lass ihn los oder frei, ἀφιέναι Gegensatz zu ἐκκόπτειν wie Dan 4 11 f. 23 LXX, IV Reg 4 27 ἄφες αὐτήν, wo Giezi das Weib fortstossen wollte (הַרְפֵּה־לָהּ), vgl. Philo quod det. pot. insid. s. (28,) 105 ff., der im landwirtschaftlichen Betrieb dem ἐκκόπτειν und τέμνειν das ἐᾶν gegenüberstellt = stehen lassen. καὶ τοῦτο τὸ ἔτος zeitliche Einschränkung für das ἄφες αὐτήν, „auch dies Jahr“ im Blick auf die τρία ἔτη, während deren der Herr das ἀφιέναι schweigend geübt hatte. Das ἔτι τοῦτον τὸν ἐνιαυτόν, das BLASS von D annimmt, ergiebt den gleichen Sinn, ἔτι ist aber sicher jünger als καί (vgl. 22 37), und ein Motiv ἐνιαυτός durch ἔτος zu ersetzen nicht abzusehen, eher umgekehrt, wenn ein allegorisierender Deuter dies Gnadenjahr 8 als den 4 19 verkündigten ἐνιαυτὸς κυρίου δεκτός festlegen wollte. ἕως ὅτου = 15 8 22 18, mit blossem ἕως, ἕως ἄν, ἕως οὗ wechselnd, im Sinne von „bis dass“ mit dem Conj. Aor., der ein Fut. exact. vertritt. Dieses Graben u. s. w. sofort vorzunehmen verbietet die Jahreszeit, und den erwünschten Erfolg kann es auch nicht augenblicklich schaffen; also muss der Herr, wenn überhaupt auf solche Bedingungen hin, dann gleich für ein — viertes — Jahr, bis zur nächsten entsprechenden Feigenernte, warten. Das Graben um den Feigenbaum her (σκάψω περὶ αὐτήν; Petr. Alex. ep. can. 3 liest, wohl um den Parallelismus zu βάλω κόπρια korrekter zu gestalten, τὰ περὶ αὐ.) pflegt man als Aufweichung des Erdbodens zu fassen und als Mittel, um Regen und Sonne bis an die Wurzeln des Baumes zu bringen; vielleicht führt Clem. Al. Strom. II 18 95 auf einen richtigeren Weg, wenn er zur Baumpflege auch das περισκάπτειν rechnet, „damit kein Nebenschössling (παραβλαστάνον) das Wachstum des Baumes hindere“. Der Entfernung etwaiger Feinde der Feige steht die Zuführung reicher Nahrung zur Seite: καὶ βάλω κόπρια. Die Lesart des t. rec. κοπρίαν passt nicht, s. 14 35 S. 69, um so besser (κόπρον oder) κόπρια, Miststücke wie Sir 22 2 Jer 32 19 (25 33) Herm Sim. IX 10 3, vgl. Epict. II 4 5 οὐ θέλεις ῥιφῆναι . . . ἐπὶ κοπρίαν ὡς κόπριον. Der Nutzen der Düngung ist allbekannt; nur darf sie nicht übertrieben werden, vgl. Theophr. de caus. plant. III 9 5: an die Weinstöcke παραβάλλουσι κόπρον alle vier oder noch mehr Jahre einmal; in kürzeren Fristen würden sie es nicht ertragen. Indess, wenn der Gärtner für das vierte Jahr ein andres Resultat als das der drei letzten erwartet auf Grund seines Grabens und Düngens, so hat offenbar während jener drei das Graben und Düngen bei der Feige nicht stattgefunden. Im allgemeinen verlangt dieser anspruchslose Baum auch gar nicht derartige Pflege; es soll eben Ausserordentliches, das letzte Mögliche, ihm angethan werden,

ehe man ihn definitiv aufgiebt. Hier nimmt nun BLASS für den römischen Text von Lc eine merkwürdige Variante an, statt κόπρια „κόφινον κοπρίων“, einen Korb voll Mist. Neben D vertreten diese Lesart die meisten Italahandschriften, und ausser Ambrosius noch August. sermo CX 1 und Paulinus Nolanus ep. X 3 XXIX 3 XLIV 7. RESCH sieht in dem Körbchen einen Ueberrest der vorkanonischen Quelle, den die Scheere des redigierenden Lc weggeschnitten habe. Sind aber die κόφινοι, in die alle vier Evangelisten in der einen Speisungsgeschichte die Brocken vom Brot sammeln lassen, ebenso wie Gideon Judd 6 19 das Fleisch zur Speisung des Engels in einen κόφινος hineinthut, einem Instrument für Misttransport so ähnlich? Artemid. II 24 zählt die κόφινοι unter dem Ackergerät auf; aus ähnlichem Sprachgebrauch heraus wird ein alter Abschreiber in Lc 13 8 die genauere Bestimmung der Dungmasse eingefügt haben: oder hat der schifffahrtskundige Arzt Lc zugleich auch so genaue landwirtschaftliche Kenntnisse besessen, wie diese Wendung sie voraussetzt? Jesu möchte ich es noch weniger als dem Lc zutrauen, dass er, anstatt graben und düngen einfach neben einander zu stellen, die Anschaulichkeit beim Dünger so viel weiter triebe; das wäre so, wie wenn er 15 11 ff. die Summen angäbe, die der jüngere Sohn verschleudert und die für den älteren zurückbehalten wurden.

κἂν μὲν ποιήσῃ καρπόν und wenn er Frucht trägt (ποιεῖν κ. = 3 8 9 6 43 ff.); als Nachsatz ist etwa zu ergänzen καλῶς oder εὖ ἔχει, dann gut, keinenfalls trotz der Bezeugung durch alte Aegypter ein ἄφες oder ἀφήσεις (αὐτήν): die Aposiopese ist fein angebracht, weil es für diesen Fall wirklich keines weiteren Wortes bedarf. εἰ δὲ μήγε längst feste Formel = sonst, andernfalls (s. 5 37 S. 190), darum auch parallel einem ἐὰν μέν; und noch weniger, als das ἐὰν für 9ᵃ einigen Zweifel andeutet, kann dies εἰ in 9ᵇ die zweite Alternative für sicherer als die erste erklären. Man vgl. nur Orig. hom. XVIII 5 in Jer in der Paraphrase von Rm 11 22: über das Heidenvolk Verheissungen und Güte, ἐὰν ἐπιμείνῃ τῇ χρηστότητι· εἰ δὲ μή, καὶ αὐτὸ ἐκκοπήσεται. Die schwatzhafte Ergänzung unsres εἰ δὲ μήγε in Pistis Sophia: sin δε haud repereris quidquam wagt nur RESCH original zu finden. ἐκκόψεις αὐτήν, im Grunde soviel wie ἐκκοπήσεται. Der Ind. Fut. vertritt einen Imperativ, der im Munde des Sklaven ungebührlich wäre; und ἐκκόψεις sagt er, nicht wie einigen (z. B. STOCKM.) nötig schien, ἐκκόψω, weil die definitive Entscheidung über das Abhauen von Bäumen im Weinberge bei dem Besitzer bleibt (GÖB.); ἐκκόψω klänge ja, als ob der Gärtner seinen Gehorsam gegen den 7 empfangenen Befehl an Bedingungen knüpfte. Die zarteste Nüancierung unterscheidet durch ἄφες und ἐκκόψεις neben σκάψω und βάλω

das, was aus der Initiative des Herrn und was aus der des Knechtes hervorgehen muss.

Doch wohin gehört εἰς τὸ μέλλον, und was bedeutet es? Nicht blos t. rec., sondern A, D, Ital., Vulg., Syr$^{sin\ cur}$, Isidor. Pel. bringen es hinter εἰ δὲ μήγε, ziehen es also zu ἐκκόψεις, aber trotz dieser Autoritäten bevorzugt selbst Blass den Platz vor εἰ δὲ μήγε — Göb. weiss überhaupt nicht, dass es auch dort stehen kann. Es wird in der That zu 9ª genommen werden müssen. Weil es neben ἐὰν ποιήσῃ καρπόν überflüssig schien — natürlich konnte ja erst in der Zukunft das Fruchttragen eintreten —, dagegen neben ἐκκόψεις bequem, um das zukünftige Abhauen dem in 7 schon für die Gegenwart beabsichtigten entgegenzustellen, schob man es herunter. Dass man die Worte vor εἰ δὲ μήγε hinaufversetzt habe, um die Ellipse in 9ª auszufüllen (Godet), wobei Plumm. dann den Sinn vorschlägt, „so können wir die Frage zurückstellen“, ist ein unglücklicher Einfall; eine so einfache Formel wie εἰς τὸ μέλλον war nicht geeignet, einen Nachsatz zu bilden; ausserdem hat den kein griechischer Leser in 9ª vermisst. Auch läge ein ungebührlicher Ton darin, wenn bei Lc der Sklave zu seinem Herrn sagte: jetzt nicht, ein ander Mal; taktvoll ist es, dass er entsprechend dem ihm ohne Zeitbestimmung zugerufenen ἔκκοψον αὐτήν zum Schluss mit einem schlichten und uneingeschränkten ἐκκόψεις αὐτήν auf diesen Befehl zurückgreift. In 9ª aber schafft, wie besonders Stockm. gut gezeigt hat, das εἰς τ. μ. eine Vertiefung des Gedankens: wenn der Baum in Zukunft Frucht trägt, d. h. nicht einmal blos ein paar Feigen zur Reife bringt, sondern sich aus einem unfruchtbaren Baum in einen fruchtbaren verwandelt; es wird dadurch die hoffentlich gesegnete Zukunft der συκῆ ihrer erbärmlichen Vergangenheit gegenübergestellt. Die beliebte Ergänzung von ἔτος zu εἰς τὸ μ. (auch van K., B. und J. Weiss, Göb.) ist allerdings aufzugeben, obgleich schon Syr^{sin} und das Diatess. arab. sie ausdrücklich vollziehen; „übers Jahr um diese Zeit“ kann aber εἰς τὸ μ. nie bedeuten, und an eine lucanische Abblassung des reicheren Urtextes wird wiederum nur Resch glauben. τὸ μέλλον ist substantiviert wie I Tim 6 19; εἰς ja bei Zeitangaben ganz gebräuchlich, z. B. Epict. IV 10 31 αὔριον ἢ εἰς τὴν τρίτην δεῖ αὐτὸν ἀποθανεῖν. Die Jahresangabe bei ἐὰν ποιήσῃ κ. wäre eine seltsame Pedanterie, der Ausblick in die Zukunft ist wohl begründet.

Mit der Rede des Gärtners schliesst die Erzählung; das durfte sie nur, wenn es bei den zuletzt gemachten Vorschlägen sein Bewenden hatte. Dafür interessiert sich der Erzähler nicht, welcher von den beiden 9 genannten Fällen schliesslich eingetreten ist; unmöglich kann also in seiner Absicht gelegen haben, über das definitive Schick-

sal der Feige uns zu belehren — man pflegt die Pointe nicht fortzulassen. Sondern was er uns in lebendigem Bilde vorführt, ist die Thatsache, dass wohl ein als unfruchtbar erkannter Baum gerade noch besonders sorgfältige Pflege erfährt, dass aber natürlich, wenn auch dies nichts nützt, seine Ausrottung absolut sicher erfolgt.

Allein was intendiert Jesus mit der Hervorhebung dieser Thatsache? Nach van K. bestünde unter den Auslegern hinsichtlich der allgemeinen Anwendung dieser Parabel „eine seltene Einstimmigkeit", um so bemerkenswerter, weil Jesus nichts darüber angebe. Er irrt sich; auch hier ist nichts unbestritten. Der Feigenbaum ist allerdings nach den Meisten das Volk Israel, bei Stier aber der einzelne Jude, bei Wzs., Steinm. Jerusalem, bei Isid. die Menschheit, bei Ps.-Athan. quaest. die sündige Seele, bei Orig. das neue Gottesvolk, bei August. und Paulinus der einzelne Christenmensch. Der Besitzer gilt in der Regel als Gott, aber schon Iren. redet vom Wort Gottes, Beng. lässt die Wahl, ob Vater oder Sohn, und Stier entscheidet sich für Christus. Der Weinberg ist je nach Bedürfnis die göttliche Heilsanstalt, die Welt, die Menschheit, Israel, aber auch die Kirche, sogar (Orig., der mit Exod 15 17 kombiniert) Christus selber. Furchtbar gelitten haben die drei Jahre; auf die drei Lehrjahre Christi haben nach Beng. noch Ew. und Wzs. sie bezogen, Andre auf die drei Lebensalter jedes Menschen, oder auf die Perioden der Heilsgeschichte in Israel, Moses und Aaron, Josua und Richter, Propheten bis Johannes (Cyrill), oder auf die Zeit des ungeschriebenen Gesetzes, die des geschriebenen, die des neuen (Ambr., August.), oder auf die drei πολιτεῖαι der Juden, Richter, Könige, Hohepriester (Euthym.). Hier wählte man je nach der Entscheidung über den „Weingärtner", in dem die grosse Mehrzahl zwar Christus sieht, Cyrill aber doch auch den Schutzengel Israels Zach 1 12 Exod 14 19 berücksichtigt glaubt; Stier fordert die Führer und Seelsorger Israels, allerdings nicht wie sie waren, sondern wie sie sein sollten, August. jeden Heiligen, der für einen gefallenen Bruder Fürbitte einlegt. Bei dem τὴν γῆν καταργεῖ erinnert Orig. an das gute Land, d. h. Christus, das Geheimnis der Kirche, und Grot. kann an die pietas umbratica denken, mit der die Juden nur andre Völker von der wahren Religion abführen, vgl. Rm 2 24. Selbst Graben und Düngen bekommen ihren tieferen Sinn; das eine bedeutet die Trübsale, das andre die Versuchungen, oder jenes die Erweichung der harten Herzen, dies ihre Erwärmung, oder (so Grot.!) das σκάπτειν die Ausübung der apostolischen Charismen an Israel, κόπρια βαλεῖν die zwischen 37 und 68 über Palästina hereingebrochenen Nöte. Dem Isid. Pel. ist εἰς τὸ μέλλον 9 = εἰς τὸν ἄλλον

αἰῶνα τὸν ἀπέραντον. Einzelne Ausschreitungen der Deutungslust sind glänzend von VAN K., STOCKM., hier auch von STEINM. abgefertigt worden; zu dem Unglücklichsten gehört die Ausnützung der drei Jahre für die Chronologie des Lebens Jesu — schon GROT. fragt mit Recht, wo denn der Platz für das vierte bleibe. Da war doch IREN. besonnener, der nur von einem mehrmaligen Kommen des Logos durch die Propheten redet. Aber die Beschränkung der Allegorese auf die Hauptzüge der Parabel vermeidet zwar arge Verlegenheiten, ohne an sich besser gerechtfertigt zu sein. Nirgends liegt ein Bedürfnis vor, ein Wörtlein in Lc 13 6—9 anders zu verstehen, als es in anderem Zusammenhang geschehen würde; eine klare, wohlgefügte, kleine Geschichte ist es, in der nichts unwahrscheinlich ist, weder der Zorn des wiederholt enttäuschten Besitzers, noch die Einrede des Gärtners nach Motiv und Inhalt; die drei Jahre sind eine runde Zahl, nicht zur Bezeichnung einer kurz bemessenen Frist (HLTZM.), sondern einer unter diesen Umständen recht langen. Die beliebte Verweisung auf Lev 19 23ff., wonach während der ersten drei Jahre nach Pflanzung eines Obstbaums keine Frucht erwartet werden soll, hat hier keinen Sinn; denn wenn die Feige ihrer Natur nach in jenen drei Jahren noch nicht Frucht bringen konnte, war es von dem Herrn närrisch, sich drüber zu beklagen; schon MALD. empfand das Richtige: eine Feige, die in tragfähigem Alter drei Jahre hintereinander nichts trägt, ist eigentlich als hoffnungslos unfruchtbar erwiesen. Nur die Anhänglichkeit des Gärtners an seine Bäume will da noch einmal Mittel anwenden; schliesslich hat ja blos er die Mühe davon, und im Fall der Nutzlosigkeit kann er dann mit gutem Gewissen die Fällung des Baumes vornehmen.

Der Zusammenhang zeigt denn auch, was an dieser Stelle gerade die Geschichte lehren sollte. 13 1—9 bilden ein eng zusammengehöriges Ganzes. Es sind Leute zu Jesus gekommen und haben ihm von den Galiläern berichtet, die Pilatus am Altar hatte umbringen lassen; sie müssen dabei wohl haben merken lassen, dass sie — echt jüdisch — diese Galiläer wegen eines so entsetzliches Todes für besonders schwere Sünder halten. Das veranlasst Jesus zu der Rede 2—9: Bildet Euch nur nicht ein, dass diese Galiläer wegen ihres grässlichen Schicksals schlimmere Sünder als alle Galiläer gewesen sind, so wenig wie jene Achtzehn, die der Siloamturm neulich erschlagen hat, schuldiger gewesen sind als alle Bewohner Jerusalems; feierlich fügt er 3 wie 5 dem bei: Wenn Ihr nicht Busse thut, werdet Ihr alle ebenso zu Grunde gehen. Wie konnte man verkennen, dass die Parabel 6—9 dies Warnungswort 3 5 unterstützen und rechtfertigen will? εἰ δὲ

μήγε scil. ποιεῖ καρπόν, ἐκκόψεις αὐτήν 9 läuft dem ἐὰν μὴ μετανοήσητε, πάντες (3 ὁμοίως, 5 ὡσαύτως) ἀπολεῖσθε parallel; nur darin kann denn auch die Pointe der Parabel stecken, nicht in Belehrungen über Gottes Langmut und Christi Fürsprechertum oder über Gottes Strafabsichten und Christi letzte Heilversuche, da ja in 2—5 auch weder von Gott noch von Christus die Rede gewesen war. Wie ein Feigenbaum, dessen Unfruchtbarkeit eigentlich schon erwiesen ist, doch ausnahmsweise noch einmal geschont und sogar besonders gepflegt, freilich, falls er auch dann nicht Frucht trägt, ohne Verzug ausgerottet wird, so werdet Ihr alle untergehen, wenn Ihr die letzte Euch noch bewilligte Bussfrist versäumt. Der demonstrative Charakter der Parabel kommt hier nur zu seinem Recht, wenn man alles Deuten unterlässt; die Hörer sollen auf einem ganz fern liegenden Gebiet, wie die Behandlung eines unfruchtbaren Feigenbaums es ist, das Urteil fällen: „Dann muss er eben abgehauen werden", um überführt zu sein, dass für sie unter ähnlichen Verhältnissen das ἀπολεῖσθε ebenso unumgänglich ist; und ihre Verhältnisse sind denen der Feige ähnlich, wenn sie die schon längst von Gott geforderte Busse (vgl. 3 8 ποιήσατε καρποὺς ἀξίους τῆς μετανοίας!) nicht jetzt endlich leisten, wo er, statt die verdiente Strafe zu vollstrecken, doch nochmals wartet und sogar reiche Gnade an ihnen übt.

Deutlich zeigt sich da, wie wenig die Parabel auf Allegorisierung angelegt ist; den ὑμεῖς πάντες 3 5 gegenüber spielt — nur indirekt — der eine Gott die Rolle, die 6—9 auf den τις und den ἀμπελουργός verteilt; für das Taktgefühl STEINM.'s ist es bezeichnend, dass er trotz seiner falschen Methode und fast ohne Vorgänger — ORIG. schweigt blos, VAN K. ist unentschlossen, CALVIN, MALD., B. WEISS protestieren mit steigender Energie — den Jesusgärtner neben dem Gott-Herrn nicht dulden mag und kein Zwiegespräch zwischen gesonderten Personen, sondern eine parabolische Darstellung der göttlichen Reflexion in 7—9 findet. Ein Zwiegespräch ist es zwar doch, aber eben nicht zwischen Gottvater und Gottsohn; Gottvaters Zorn braucht nicht erst durch den Sohn besänftigt zu werden, und die 9 hervortretende Ungewissheit über den Enderfolg lässt Allwissenheit bei beiden Redenden nicht zu; auch dürfte die Haltung des Sohnes 8f. etwas servil erscheinen. Aber allerdings ist die Person des Gärtners in der Parabel nebensächlich; die beiden Standpunkte 7 und 8f. hätten auch in einem Selbstgespräch des Besitzers zum Ausdruck gelangen können, die Dialogisierung schafft blos frischere Farben.

Wer sind nun die πάντες, deren Schicksale Jesus hier mit denen einer immer wieder unfruchtbaren Feige vergleicht? Wenn wir uns an den

Wortlaut von 1 halten, nur τινές, die sich über die Niedermetzelung im Tempel ungebührlich geäussert hatten, das πάντες 3 5 braucht nicht wegen des παρὰ πάντας τοὺς Γαλιλαίους 2 und παρὰ πάντας τοὺς ἀνθρ. τ. κατοικοῦντας ἐν Ἱερουσαλήμ so erweitert zu werden, dass alle Galiläer und Jerusalemiten mit dazu gehören; es kann besagen: Jeder von Euch dünkelhaften Richtern wird, wenn er nicht Busse thut, ebenso zu Grunde gehen wie diese Galiläer und jene 18 Jerusalemiten, die um nichts schuldiger waren als ihre ganze Umgebung. Dass die Busse schon längst hätte eintreten sollen, also Gott ein Recht sie in dieser Stunde hinzuraffen besässe, vgl. 7, lehrt der Zusammenhang, in dem 3 und 5 stehen, die Parabel würde den fleischlich Sicheren den ganzen Ernst ihrer Situation zeigen. Dabei wäre ein Zug besonders zu beachten: das ἀπολέσθαι hat schon, wie Ihr seht, begonnen; wenn Ihr bisher verschont geblieben seid, sogar Euch wohl befindet, so ist das wahrlich nicht ein Beweis göttlicher Zufriedenheit mit Euch, sondern wie die Sonderpflege des Baums 8 ein Zeichen, dass schon das letzte Stadium erreicht ist, wo die stärksten Mittel der göttlichen Langmut und Liebe zur Verwendung kommen, aber beim Misserfolg dann auch die Katastrophe dicht bevorsteht. Das wäre der Gedanke Rm 2 3 4 in Form einer Parabel: . . . weisst Du nicht, dass Dich Gottes Güte zur Busse leitet? „Unverdientes Glück kommt vor dem Fall“ liesse sich die Moral der Parabel hinter 1—5 formulieren.

Doch glaube ich, dass Jesus einen konkreteren Sinn mit 6—9 verbunden hat und nicht blos eine allgemeine religiöse Wahrheit damit hat stützen wollen. Die Deutung auf Israel, die z. B. J. Weiss bei Lc als sicher ansieht, möchte ich für Lc bezweifeln, da dieser durch nichts darauf hinführt und sich überhaupt wenig für die speziell Israel gewidmeten Worte Jesu interessiert. Aber dass Jesus unsre Parabel im Blick auf sein Volk gesprochen hat, ist um so wahrscheinlicher. Nicht weil die Feige in einer eingebildeten Gleichnissprache Israel bedeutete, sondern weil man bei Anwendung der Parabel auf das Israel zu der Zeit Jesu ihr den tiefsten oder reichsten Sinn abgewinnt, und sie sich dann als halb schon verzweifelnder Mahnruf neben Worte stellt wie 13 34 f.: Jerusalem, wie oft habe ich Deine Kinder sammeln wollen, neben Perikopen wie 19 41—44, die nur aus etwas späterer Zeit stammen, andrerseits Worte wie Mt 11 28—30. Wir brauchen sie deshalb nicht aus dem durch Lc bezeugten Zusammenhange zu lösen; das grausige Geschick einzelner jüdischer Frommen war eine gute Veranlassung dem sich noch in geistlichem Hochmut und Sicherheit wiegenden Volke das Horoskop 3 5 zu stellen, und dann an einem Gleichnis zu veranschaulichen, dass Israel sich jetzt in der Lage befinde, wie jener Feigenbaum

in dem vom Gärtner ihm erwirkten Gnadenjahr. Die Entscheidung nun unaufschiebbar; jetzt Früchte der Busse oder nie, d. h. oder furchtbares Verderben. Dass ihr Leben nur noch an einem Faden hänge, und dass dieser in der Hand dessen liege, der mit ihnen rede, lässt GODET Jesum den Juden ankündigen, indem er sich ihnen als liebevollen Gärtner vorstelle: diese Vorstellung Jesu unterbleibt aber, und nur derselbe Durst nach dogmatischem Stoff hat jene Formulierung erzeugt, der schon bei IREN. in der Parabel deutlich geweissagt fand, dass der Feigenbaum werde abgehauen werden. Lediglich das Bewusstsein leuchtet uns aus 8 entgegen, wenn wir ein „zeitgeschichtliches" Verständnis einräumen, dass die letzte Periode vor der eventuellen Katastrophe durch besondere Gnadenerweisungen Gottes ausgezeichnet ist. So Grosses hat Gott seinem Volke trotz aller Vorzüge, die es ehedem besessen, noch nicht gewährt wie jetzt, wo das Evangelium verkündigt wird und man es einlädt: Kommt, es ist alles bereit. Bleibt Israel auch jetzt verstockt, so ist es nicht mehr zu retten; dann muss der Ruf 23 38 f. an es ergehen. Noch ist die Entscheidung nicht gefallen, noch wird vom Untergang blos bedingungsweise gesprochen; und statt stolz zu sein, dass anno 70 sich Jesu Weissagung erfüllt hätte an dem dauernd unbussfertigen Volk, — ist da das πάντες ἀπολεῖσθε denn Wahrheit geworden? — sollten die Ausleger lieber den Wert ausschöpfen, den die Parabel hat für die Ergründung von Jesu Messiasbewusstsein. Von seiner Person redet sie mit keiner Silbe; sein Sterben, Auferstehen u. s. w. mögen die GODET und DIEFFENBACH in 8 gepredigt finden; aber seine Zeit hat der Mann, der 8 sprach, als eine neue Zeit, eine grosse Zeit und eine Endzeit empfunden. Ihren Entscheidungscharakter bezüglich Israels hat er auch schwerlich überschätzt; seine Vorstellungen von Busse und Früchten waren der Majorität aber unzugänglich hoch und so kam alsbald, was er ἀπολέσθαι nennen durfte, schlimmer als der Untergang der Galiläer.

Damit haben wir die Echtheit der Parabel, in den Hauptzügen wenigstens, vorausgesetzt. Diese Echtheit ist aber nicht unbestritten. Dreimal in den Evangelien — wenn wir die Nikodemusfeige Joh 1 48 50 ausser Rechnung lassen — spielt ein Feigenbaum in Worten Jesu eine bedeutsame Rolle. Ein Gleichnis Mc 13 28 f. Mt 24 Lc 21 s. oben S. 3 ff. nennt seine Belaubung als sicheres Vorzeichen des Sommers; Mc 11 12—14 20—25 = Mt 21 18—22 verurteilt Jesus einen am Weg zwischen Bethanien und Jerusalem stehenden Feigenbaum, an dem er nur Blätter, aber keine Früchte gefunden, zu ewiger Unfruchtbarkeit, und Lc 13 6—9 wird von einem unfruchtbaren Feigenbaum eine parabolische Geschichte erzählt. Von den Blättern der Feige handeln sowohl Mc 13 wie Mc 11,

von dem Unwillen erregenden Mangel an Frucht sowohl Mc 11 wie Lc 13, die Versuchung, die drei Stücke zusammen zu wirren, lag da gar nahe. Ein uraltes Muster solcher Vermischung der drei Feigenbaumperikopen besitzen wir in den Phantasien der Doketen, die Hippol. Philosoph. VIII 8 mitteilt; gerne hat man auch die Feigenblätter Gen 3 7 und andre alttestamentliche Gelehrsamkeit mit ausgespielt. Das Gleichnis Mc 13 ist nun wohl von allen Neueren aus diesem Zusammenhange entlassen worden, um so stärker hat die Kritik unsers Jahrhunderts die Verwandtschaft von Mc 11 mit Lc 13 betont und das eine Stück aus dem andern ableiten wollen. Leider ist man nicht einig darüber, ob wenigstens der Urform noch etwas wirklich Geschichtliches zu Grunde liege und vor allem, ob diese Urform in der Parabel Lc 13 oder in der Geschichte Mc 11 zu finden ist. VOLKM. und RENAN (Evang. S. 194 n. 5, 266f.) schlagen den Weg von Mc 11 über Mt 21 zu Lc 13 vor, sie haben auch sicher Recht, wenn sie Mt 21 hinter Mc 11 setzen; denn die Fortlassung der seltsamen Notiz Mc 11 13 ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν σύκων bei Mt ist kein Zufall, offenkundig aber die Steigerung, wenn Mt die Verdorrung des Feigenbaumes παραχρῆμα, unmittelbar nach Jesu Fluchwort eintreten lässt, während bei Mc die Jünger sie erst wahrnehmen und Jesu melden, als sie andern Tages wieder die Stelle passieren. Allein eine Moralisierung dieser Verfluchungsgeschichte wie RENAN kann ich bei Lc nicht finden; er verkennt die Pointe der Parabel, wenn er sie einen apologue plein d'indulgence et de longanimité nennt, und mehr als unwahrscheinlich ist die von ihm da wahrgenommene Anspielung auf die Juden, die in Jesu Gegenwart steril geblieben sind, die aber die apostolische Verkündigung vielleicht bessern wird: dieses „vielleicht" sollte der Lc, der gerade das Gegenteil erlebt hatte, Jesu in den Mund legen? VOLKM. traut nur dem Spätesten, dem Mt den Widersinn zu, an eine wirkliche Verfluchungsgeschichte geglaubt zu haben, Mc habe ein Gleichnis in Erzählungsform geben wollen, wonach der Feigenbaum Israel, als in Jesus die Erfüllung der Verheissungen kam, wohl äussere Religionsübungen aufwies, aber keine Zeit hatte, die Frucht seines Glaubens, den messianischen Glauben, zu tragen vor lauter weltlichen Sorgen und Gedanken. Dies Geschichtsbild hätte Lc als wirkliches Gleichnis wiedergegeben, worin er über Mc hinweg auf die Unfruchtbarkeit Israels schon vor Jesu Erscheinen hinblickte. Aber nur das zäheste Vorurteil kann in Mc die für Mt zugestandene „prosaische Geschichte" leugnen; mit bodenloser Willkür wird zu dem Zweck alles bei Mc 11 allegorisiert, was 21 schlechthin ausschliesst. Nein, ist die Geschichte aus dem Gleichnis erwachsen, so bietet Mc 11 ebenso wie Mt 21 eine spätere Form von Lc 13. Dies ist denn auch die bei den

Tübingern verbreitete Ansicht. Nicht blos im Gleichnis sollte Jesus dem unfruchtbaren Israel die Vernichtung angedroht haben; Mt und Mc lassen ihn sinnbildlich an einer Feige den Fluch, der ihr Leben vernichtet, aussprechen, und sein Wort genügt, um sofort das Ende herbeizuführen. D. Strauss hat im Leben Jesu (1864) II cp. 81 die ihm besonders lehrreich erscheinende Verwandlungsgeschichte, die der Feigenbaum gleichsam von der Raupe bis zum Schmetterling durchgemacht habe, eingehend beschrieben; die gekünstelte Wundergeschichte bei Mc soll das Ende darstellen, das Ursprüngliche eine Gleichnisrede, die Lc auch noch im richtigen Zusammenhang aufbewahrt habe. Aehnlich konstatiert noch Hltzm. in Mc 11 Mt 21 — doch ohne das Vorurteil gegen Mc — eine Umsetzung des Gleichnisses Lc 13 in Geschichte nach Anleitung von Mich 7 1 Hos 9 10 und sieht da ein „Beispiel für aus Gleichnisreden hervorwachsende Naturwunder und einen Fingerzeig auf das treibende Motiv bei Entwerfung solcher Wunderbilder".

Nun fällt ja wohl auf, dass Lc von der Verdorrungsgeschichte des Mc keine Notiz nimmt, Mc und Mt wiederum die Feigenbaumparabel übergehen. Allein Mc und Mt werden diese Parabel wahrscheinlich nicht kennen gelernt haben, und Lc hat die Perikope Mc 11 12—14 20—25 nicht aus Rücksicht auf 13 6—9 fortgelassen, sondern weil er den Lehrgehalt jener Erzählung schon öfter in 11 und 18, am körnigsten 17 6 mitgeteilt hatte und sich allerdings für die blosse Wundergeschichte ohne religiöse Verwertung nicht interessierte. Die Aehnlichkeit zwischen Mc 11 und Lc 13 beschränkt sich sodann darauf, dass beidemal jemand an einem Feigenbaum vergeblich Frucht sucht; alles andre ist grundverschieden. Fühlt sich doch auch Hltzm. durch den fest geschlossenen durchaus geschichtlichen Zusammenhang, in dem uns die Verdorrungsgeschichte begegnet, zur Annahme eines thatsächlichen Untergrundes gedrängt, den er in der Weissagung baldigen Absterbens finden möchte, womit Jesus den unfruchtbaren Feigenbaum verliess. Endlich gesteht Hltzm. mit Strauss ein, dass Mc wie Mt in der Verdorrung des Baums lediglich einen „Beweis der Macht eines mit zweifelloser Gewissheit gesprochenen Glaubenswortes" findet. Wozu aber dann den Beiden den ursprünglichen Sinn des Berichtes abhanden gekommen sein lassen? Nichts berechtigt uns, die Feige Mc 11 als Sinnbild von Israel zu betrachten, da sie Mc und Mt nicht so betrachtet haben (und selbst dem Lc solche Betrachtung nur aufgedrungen worden ist); die Unwahrscheinlichkeit des Vorganges wird um nichts geringer, wenn Jesus ein symbolisches Strafwunder vollzieht als wenn er einen Beweis von der Kraft des Glaubens liefert. Die „Umdeutung" kann auch für die

Mc und Mt benutzte Quelle durch nichts wahrscheinlich gemacht werden; den vollen Blätterschmuck betont der Referent ja nicht, um den äusseren Prunk jüdischer Frömmigkeit zu versinnbildlichen, sondern als Gegensatz zu der Erscheinung des folgenden Tages: ἐξηραμμένη ἐκ ῥιζῶν. Am einfachsten würde sich doch wohl alles erklären, wenn wir Lc 13 1—9 als Jesusrede in einer früheren Periode belassen, die örtlich und zeitlich aber so genau für seine letzten Lebenstage festgelegte Geschichte von dem unfruchtbaren Feigenbaum bei Bethanien als legendarische Vergröberung und Ausmalung eines Jesuswortes nehmen, das Mc 14 ziemlich korrekt überliefert haben mag (Hinfort wird niemand mehr Frucht von Dir geniessen), und das den Jüngern — ohne alle sinnbildliche Bedeutung — die Nähe der Endkatastrophe einprägen sollte: Hat der Baum heute keine Frucht, nun, es bleibt nicht mehr Zeit genug übrig, dass er später noch welche treiben könnte; so nahe ist die Vollendung des Reiches Gottes. Als die ruhiger laufende Geschichte dem ängstlichen Glauben jener Zeit das richtige Verständnis dieses Wortes unmöglich gemacht hatte, half man sich durch die Erklärung, nach Ablauf eines Tages (Mt sogar augenblicklich) sei der Feigenbaum verdorrt gewesen — die Verdorrung war aber von Jesus gar nicht in Aussicht genommen! — und für diesen seltsamen Akt fand dann Mc die religiöse Rechtfertigung durch die Verbindung mit den Sprüchen über die Kraft gläubigen Gebets. Weder als Beter noch als Glaubensmann war Jesus in 14 aufgetreten: wie Lc 17 5f. bringt Mt 17 20 solch pointierte Betonung der Allmacht des Glaubens in anderem Zusammenhang, und dass Lc 17 4 einen ganz ähnlichen Gedanken wie Mc 11 25 ausspricht, giebt doch auch zu denken, gerade weil das ἀφίετε εἴ τι ἔχετε κατά τινος Mc 11 25 sich wie eine Satire auf das Wort 11 14 liest.

Sollte unsre Auffassung dem ursprünglichen Sachverhalt einigermassen entsprechen, so darf für Mc 11 von einer gleichnisartigen Handlung oder einem Thatgleichnis nicht mehr die Rede sein, die Perikopen Mc 11 und Lc 13 sind definitiv von einander gelöst, wie sie es im Bewusstsein des Lc waren, und nur insofern liegt das Jesuswort Mc 11 14 in derselben Richtung wie Lc 13 6—9, als an beiden Stellen, naturgemäss an der späteren stärker, die Ueberzeugung Jesu sich Ausdruck schafft, dass die Tage Israels (das hiess für ihn, der nicht eine Geschichte des jüdischen Kriegs dem Josephus vorausweissagte, die Tage der Welt) gezählt seien, die Zeit sei nahe, oder mit dem Wort des kleinen Feigenbaumgleichnisses: ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις. Da er laut Mc 13 32 trotz 30 eine genaue Kenntnis des Tages auch sich nicht zugeschrieben hat, ist er wegen des Irrtums in 11 14 vor Vor-

würfen von vornherein geschützt; je nach seiner Stimmung und den Anlässen zur Aussprache konnte er bald die unmittelbare Nähe des Endes einfach wie in Mc 11 konstatieren, bald sich und die Seinigen mit solcher Hoffnung wie Mc 13 trösten, bald Unbussfertige drohend und auch wieder bittend auf das furchtbare Zuspät bei Zeiten wie Lc 13 aufmerksam machen.

40. Von den zehn Jungfrauen. Mt 25 1–13 (Lc 13 23–30).

In andrer Art veranschaulicht die Schrecken dieses „Zuspät" eine Parabel, die uns vollständig nur Mt in dem eschatologischen Abschnitt hinter 24 42—51 aufbewahrt hat. „Alsdann wird das Himmelreich ähnlich sein zehn Jungfrauen, die ihre Lampen nahmen und auszogen, dem Bräutigam entgegen" 25 1. Die Einleitung wie 18 23 22 2, nur steht hier statt ὡμοιώθη das Futur ὁμοιωθήσεται, das wir indess aus 7 24 26 kennen, auch ein τότε war dort nicht entfernt 7 23: Mt will in innigem Zusammenhang mit 24 betonen, dann, wenn Treue und Untreue ihren endgiltigen Lohn finden würden, dann werde jene Geschichte von den zehn Jungfrauen in den Zuständen des Himmelreichs ihr Gegenbild finden, dann werde es im Himmelreich so zugehen wie in der folgenden Geschichte. Warum B. Weiss, Göb. ὁμοιωθήσ. als Fut. exactum übersetzen, ist nicht ersichtlich. Die zehn Jungfrauen stellen das Wesen des Himmelreichs nicht besser dar, als der König 18 23 22 2, sie sind nur als die Hauptpersonen aus dem nun zu zeichnenden Bilde an die Spitze gerückt in dem Sinn: Aehnliches wie ich von zehn Jungfrauen erzählen werde, wird man alsdann im Himmelreich beobachten können. Wie 22 2 der ἄνθρωπος βασιλεύς werden durch einen ὅστις-Satz die Jungfrauen sofort näher beschrieben als Teilnehmerinnen an einem Hochzeitsfestzug: sie hatten ihre Lampen genommen und waren ausgezogen, um den Bräutigam feierlich einzuholen. Das ἐξέρχ. εἰς ὑπάντησιν τοῦ ν. (oder ἀπάντ., συνάντησιν, auch der Dativ kommt vor statt des Gen.) vertritt ein hebr. יצא לקראת, vgl. Gen 30 16 Tob 11 16; von wo sie ausziehen, wird nicht gesagt, doch ergiebt sich von selbst, da es nachher einen langen Verzug giebt, dass sie nicht etwa blos ihre Häuser oder einen Festsaal als Versammlungsstätte verlassen haben, um in der Nachbarschaft einen Freund abzuholen, sondern sie ziehen aus ihrem Ort heraus, und zwar, weil es Abend ist, und es eben auf den Abend eingerichtet worden war, unter Mitnahme ihrer Lampen. λαμπάς ist eine Oellampe, wie sie Dan 5 5 Θ auch im königlichen Palast Licht spendet. Dass die Jungfrauen gerade ihre eignen Lampen führen, nicht etwa nur geliefertes Festgerät, für dessen Instandsetzung sie dann

auch nicht selber verantwortlich gewesen wären, ist ein Gedanke, der dem Mt, selbst wenn er 1 3 4 immer λαμπάδας ἑαυτῶν und nie αὐτῶν geschrieben haben sollte, keinenfalls so am Herzen gelegen hat wie dem Ausleger GÖB.: als ob es sich hier um die Verantwortlichkeit und nicht vielmehr um die Klugheit drehte; diese wird aber geliefertes Festgerät mindestens ebenso sorgfältig auf seine Brauchbarkeit für einen erstrebten Zweck untersuchen als wohlbekanntes Eigentum. Ein Gegensatz ist in 1 mit keinem Wort provoziert, wir erfahren nur von zehn Mädchen, die mit den dazu gehörigen Lampen wohlausgerüstet einen Einholungszug angetreten haben. Hochzeitszüge ὑπὸ λαμπάσιν ἡμμέναις sind gar nichts Seltenes, vgl. Heliod. Aethiop. (IV 17) X 41; hier behält die Situation einen dunklen Punkt nur durch das völlige Zurücktreten der Braut. Ein Teil der Kirchenväter war schnell entschlossen, die zehn Jungfrauen die Stelle der Braut vertreten zu lassen; der Bräutigam sei natürlich Christus, seine Braut die Kirche, die sich in Form von einzelnen Gemeinden — daher δέκα παρθένοι — darstelle. Aber dass die Braut den Bräutigam einholt, ist nie Brauch gewesen, und nicht ein Wort von 1—12 legt uns nahe, das Verhältnis der zehn Jungfrauen zu dem νυμφίος als ein bräutliches zu denken. D, Lat., Syr. lesen 1 εἰς ἀπάντησιν τοῦ νυμφίου καὶ τῆς νύμφης, wonach das Brautpaar feierlich eingeholt werden sollte. Das Interesse der allegorisierenden Auslegung hat diesen Zusatz καὶ τῆς νύμφης nicht hervorgebracht, denn nach dieser befindet sich bei der Parusie, wo der Bräutigam vom Himmel herabkommt, die Braut ja auf Erden, um hier in der Hochzeit mit ihm dauernd vereinigt zu werden. Aber als Interpolation wird dies καὶ τ. νύμφης doch kenntlich dadurch, dass 5 6 immer blos vom νυμφίος die Rede ist; die νύμφη ist somit nachträglich in 1 hineingeschoben worden von jemand, der ihr eine Erwähnung wenigstens an einer Stelle verschaffen wollte. Bei Mt dürfte dagegen folgende Anschauung vorliegen: Die Braut befindet sich bereits in dem Hause, worin die Hochzeit gefeiert werden soll. Entweder ist es ihr Haus — auch Tobias hat ja seine Hochzeit zuerst im Hause seiner Braut gefeiert — oder, da der Bräutigam 10—12 so selbstherrlich darin auftritt, hat er sie bereits in das neu zu beziehende Haus geschafft, wo auch die Hochzeit gefeiert werden soll, seine eigne Ankunft indessen bis zum Abend der Hochzeitsfeier selber verschoben. Ihn einzuholen darf nicht die Braut selber sich aufmachen, wohl aber ihre Gespielinnen; die ziehen ihm entgegen bis zu einer jedenfalls verabredeten Stelle, wo der eine Zug auf den andern warten soll; von da an wird dann der Bräutigam, der schon längst inmitten seiner Freunde wandert, mit den ihn be-

willkommnenden Freundinnen der Braut vereint, in festlichem Apparat durch die Strassen ziehen zu dem Festsaal, um die Hochzeit zu beginnen. Es ist ein Bild aus dem Volksleben, das uns hier gezeichnet wird; die „παρθένοι" sind selbstverständlich, da die Braut doch nicht Witwen schicken wird, eine Ausbeutung der „Jungfräulichkeit" für die Tendenz der Parabel ist also unmöglich; die Lampen gehören zum abendlichen Festzug, und die Zehnzahl ist blos gewählt worden, um der Anschauung festes Material zu bieten: hier war es wohl die kleinste für solche Umstände mögliche Zahl.

Nach 2 waren von diesen Jungfrauen fünf thöricht und fünf klug, beide Worte hier nicht mit dem sittlichen Nebensinn von unfromm und gottesfürchtig, den sie im A. T. oft haben, es ist ein intellektueller Fehler, den die Erstgenannten begehen, ein Akt des Leichtsinns und der Unüberlegtheit, der sie als μωραί erscheinen lässt; aus 7 24 26 kennen wir den Gegensatz bereits. Die μωραί stehen an erster Stelle — auch in der recepta trotz Göb. —, weil an ihrem Dasein allein der Fortgang der Geschichte hängt. Die thörichten nämlich (3 f.) hatten beim Nehmen der Lampen nicht Oel mitgenommen, die klugen dagegen hatten Oel in den Gefässen ausser ihren Lampen mitgenommen. αἱ γὰρ μωραί dürfte der echte Text sein, die Lesarten αἱ οὖν D, αἵτινες t. rec., sed quinque fatuae Vulg., und diese thörichten Syr[sin] sind lauter Beweise, als wie schwierig man das γάρ empfand. Es ist aber gerechtfertigt, die Teilung in eine Hälfte von μωραί und eine von φρόνιμοι soll durch das Benehmen der Mädchen begründet werden: αἱ γάρ etwa = denn die eine Hälfte, für die man mir das Prädikat μωραί nun wohl bewilligen wird, hatten zwar die Lampen, aber nicht Oel mit sich genommen, das λαβοῦσαι ist dem οὐκ ἔλαβον gleichzeitig; μεθ' ἑαυτῶν secum vgl. I Reg 9 3 24 3, auch Mt 12 45; in 3 ist ἐν τοῖς ἀγγείοις αὐτῶν hinter ἔλαιον (D) ein offenbarer Einschub nach 4; auch das αὐτῶν oder ἑαυτῶν neben λαμπάδας wird ebenso zu beurteilen sein. τὰ ἀγγεῖα sind die Oelbehälter, schwerlich an den Lampen selber angebracht (Nsg.), noch weniger die Teile der Lampe, wo der Docht im Oel schwimmt oder von woher ihm das Oel immerfort zugeführt wird, sondern besondere Gefässe, die mitzunehmen den Thörichten wohl überhaupt nicht eingefallen ist. Auf die Vorstellung, dass die Thörichten keinen Tropfen Oel in ihren Lampen gehabt haben, wird durch den Text 3 4 niemand gebracht; die Oelkrüglein werden durch das μετά 4 vielmehr deutlich von den Lampen selber geschieden, und nur hinsichtlich der Krüge, nicht schon der Lampen ist eine Differenz zwischen Thörichten und Klugen zu konstatieren. 5 knüpft an 1 an, und führt die durch 2—4 unterbrochene Erzählung weiter. Wie aber der Bräutigam verzog 24 48 Tob 9 4 10 4, d. h.

länger ausblieb, als sie erwartet hatten, nickten sie alle ein und schliefen. Das νυστάζειν, II Pt 2 3 parallel einem ἀργεῖν, kann bei Epict. I 10 12 als Beweis von ῥᾳθυμία auftreten, hier soll es kein Tadel sein, da ja Kluge und Thörichte einschlummern und dann längere Zeit schlafen (beachte Aor. ἐνύσταξαν, Impf. ἐκάθευδον = II Reg 4 6). Um Mitternacht (zu μέσης νυκτός gen. temp. vgl. Act 26 13 ἡμέρας μέσης) erhebt sich ein Geschrei (κραυγή wie Exod 12 30, laute, wilde Rufe, vgl. ψ Sal 1 2 ἠκούσθη κραυγὴ πολέμου; γέγονεν als das auffallendere Tempus wohl wie 19 8 24 21 dem ἐγένετο vorzuziehen): sieh, da ist der Bräutigam, zieht aus ihm entgegen! Ueber die Urheber dieses Geschreis und ihr Interesse an pünktlichem Auftreten der Jungfrauen brauchen wir uns wahrlich den Kopf nicht zu zerbrechen, auch nicht, ob das ἐξέρχεσθε wirklich blos an die Jungfrauen adressiert sein kann; dem Erzähler kommt es ja nur darauf an, die Jungfrauen kurz vor dem Eintreffen des Erwarteten geweckt und an ihre Aufgabe erinnert werden zu lassen. „Da erwachten jene Jungfrauen alle (ἐκεῖναι wie 22 10 24 50, πᾶσαι weil sie 5 alle eingeschlafen waren), und schmückten ihre Lampen. Zu besonderen Verzierungen hatten sie da wahrlich keine Zeit, κοσμεῖν ist zurichten, zurechtmachen, was nach Göb. das Anzünden mit einschliesst, aber wohl auch ohnedies Inhalt genug haben dürfte, wenn man bedenkt, dass mehrere Stunden lang sich kein Mensch um die Lampen, Abstossung verbrannten Dochtes, Nachfüllung von Oel und dgl. gekümmert hatte. Hierbei werden die Thörichten ihre Thorheit inne. Sie müssen zu den Klugen sagen: Gebet uns, bitte, von Eurem Oel (διδόναι ἐκ für abgeben wie Lc 20 10 ἀπὸ τοῦ καρποῦ δώσουσιν), weil unsre Lampen verlöschen, scil. sonst, falls nicht frisches Oel aufgeschüttet wird, zu σβέννυσθαι vgl. Prov 13 9 Artemid. II 9. Die Klugen antworten: Es möchte nicht ausreichen für uns und für Euch; geht lieber zu den Verkäufern und kaufet Euch! μήποτε οὐ μὴ ἀρκέσῃ (σει) ist zwar durch B, C, D stark bezeugt, klingt aber wie eine spätere Steigerung; als man von den klugen Jungfrauen eine bestimmte Sprache forderte, liess man sie ausrufen: nimmermehr! μήποτε elliptisch scil. τοῦτο γενέσθω, unmöglich kann es, d. h. das Oel, für uns alle reichen; zarter aber ist das besorgte μήποτε οὐκ ἀρκέσῃ des t. rec., ob es vielleicht nicht ausreicht, vgl. Tob 10 2 (wo ein φοβούμεθα, vgl. II Cor 12 20, vorschwebt), das in die Situation trefflich hineinpasst und auch dem Ton von πορεύεσθε μᾶλλον (allerdings darf man nicht mit t. rec. πορ. δὲ μᾶλλον = 10 6 lesen) gut entspricht. Die πωλοῦντες, zu denen sie die Bittstellerinnen schicken, sind natürlich Oelverkäufer; dort sollen sie sich genügenden Vorrat kaufen, das ist klüger als sich ungenügenden zu leihen: der Ton liegt nicht auf ἑαυταῖς (hellenistisch statt ὑμῖν αὐταῖς),

sondern auf ἀγοράσατε, was dem δότε 8 gegenübersteht. Ob die Geschäfte auch um Mitternacht noch zugänglich sind, ob die Thörichten wenigstens zuletzt mit reichlichem Oelvorrat am Hochzeitssaal angelangt oder in ihrer Hoffnung getäuscht worden sind, sind wieder recht überflüssige Erwägungen; sicher ist, dass der Rat, den die Klugen gaben, nicht ironisch gemeint (AUGUST.) war, sondern das einzige, was allenfalls noch helfen mochte, schleunigen Einkauf von Oel bei dem nächsten Händler, dessen man habhaft werden kann, empfiehlt. Borgen wir Euch nach Eurem Wunsch, ist der Standpunkt der Klugen, so liegt die Gefahr nahe, dass keine Lampe genug Oel erhält, sie alle verlöschen und der Festzug zu einer Lächerlichkeit wird, lauft Ihr dagegen jetzt hin, um das Fehlende rasch zu kaufen, so sind wenigstens wir fünf sofort zum Empfang des Ehrengastes mit hell brennenden Lampen zur Stelle und Ihr schliesst Euch vielleicht bald, wenn das Glück Euch günstig ist, noch zugleich mit dem Bräutigam eintreffend, unserm Zuge wieder an. Das leuchtet auch den Thörichten ein, sie gehen weg um zu kaufen (Inf. des Zwecks wie 22 11 bei εἰςελθών). Aber gerade da kam der Bräutigam, nämlich an den Platz, wo die Klugen nun zurückgeblieben waren, und die Fertigen (αἱ ἕτοιμοι die zum Hineingehen Gerüsteten, vgl. 24 44 Exod 19 11 15) gingen mit ihm, d. h. in seiner Gesellschaft, vgl. 26 29 24 51 Lc 11 7, hinein zum Hochzeitsfest εἰς τοὺς γάμους = 22 3 4; und die Thür — nach 22 10 können wir sagen, zum νυμφών — wurde verschlossen, vgl. Lc 11 7, was voraussetzt, dass die Festteilnehmer alle beisammen sind. Wenn statt ἀπερχομένων δὲ αὐτῶν D ἕως ὑπάγουσιν liest, so hat da die Reflexion gewirkt, dass die Ankunft des Bräutigams während ihres Fortseins und nicht bei ihrem Weggehen stattgefunden haben dürfte, da sie sich sonst wohl sofort bei ihm entschuldigt haben würden. Mt setzt aber das Part. Praes. statt des Aorists ohne weitere Reflexion, um die Schleunigkeit, mit der die Dinge sich nun bis zum Ende entwickeln, zu veranschaulichen. Jene haben sich kaum auf den Weg gemacht, da erscheint der Bräutigam, wird von den anwesenden fünf Jungfrauen feierlich zum Festhause geleitet, und der Hochzeitsschmaus nimmt seinen Anfang. 11 Nachher aber ὕστερον δέ, vgl. 21 29 32 37, nicht gerade = novissime, sondern nach Thoresschluss, kommen (ἦλθον D, Lat., wohl nach ἦλθεν und εἰςῆλθον 10 konformiert) auch die übrigen (= 22 6) Jungfrauen und sprachen, natürlich nachdem sie sich durch Klopfen an der verschlossenen Thür bemerklich gemacht: Herr, Herr, öffne uns. κύριε bittend wie Lc 13 8, dringlich verdoppelt wie Mt 7 21 f.; der Angeredete kann nur der Bräutigam sein, mit dem sie unter normalen Verhältnissen ja zusammen zum Fest eingetreten wären. Er aber antwortet (vgl. 22 1): Wahr-

lich ich sage Euch, ich kenne Euch nicht, εἰδέναι mit einem Akk. der Person = 26 72 74, ich weiss nichts von Euch, eine entschiedene Zurückweisung ihrer Bitte, auf Grund dessen, dass sie sich auf dem ganzen Zuge nirgends unter den Ehrenjungfrauen haben blicken lassen. So sind sie nun infolge ihres Mangels an Ueberlegung von dem schönen Feste gänzlich und definitiv ausgeschlossen.

Ehe wir die religiöse Verwertung dieser Geschichte ins Auge fassen, müssen wir noch Klarheit gewinnen über einen Hauptpunkt in der Auffassung der hier vorliegenden Situation. Die meisten Ausleger, die sich nicht sogleich in allegorische Ausdeutung verloren haben, meinten, dass 1 in 5 fortgesetzt werde; auf ihrem 1 notierten Zuge halten die zehn Jungfrauen irgendwo, etwa in einem Haus am Wege, vor dem Stadtthor inne, schlafen ein, und setzen den Einholungszug dann erst wieder um Mitternacht, als sich das Geschrei erhoben hat, fort, d. h. soweit sie ihre Lampen fertig haben, schliessen sie den überraschend gekommenen Bräutigam in ihre Mitte und geleiten ihn in das Festhaus. Die thörichten Jungfrauen versäumen ihr Glück, weil sie sich nicht auf ein so langes Ausbleiben des Bräutigams eingerichtet haben und das Oel in ihren Lampen verzehrt ist, gerade wo sie es am notwendigsten brauchen, während die klugen, die sich einen Reservevorrat von Oel mitgenommen haben, aus ihren Gefässen nachfüllen können und also in keinerlei Verlegenheit geraten. Göb., der z. B. Nsg. für sich gewonnen hat, identifiziert dagegen den Auszug 1 mit dem 6 proklamierten. Ein solcher Lampenzug ziehe doch nicht aufs gerathewohl in die Nacht hinein, ehe irgend eine Kunde vom Nahen des Erwarteten da ist; auch lasse man die Lampen dann nicht unnütz stundenlang brennen, zünde sie vielmehr erst an, wenn er angekündigt wird: „wie kann jemand einschlafen mit einer brennenden Lampe in der Hand, was hier doch allen begegnet sein müsste.“ Die Thörichten haben überhaupt nicht an Oel gedacht, darum verlöschen ihre Lampen sofort beim Anzünden; hätten die Klugen aber einen besonderen Reservevorrat von Oel mitgeführt, so hätte dieser doch wohl, nachdem die Lampen selbst schon stundenlang hatten brennen können, in diesen letzten entscheidenden Augenblicken auch für die Gefährtinnen noch ausreichen können. Gegen diese Entdeckung Göb.'s hat schon Steinm. mit Recht bemerkt, dass sie den Thörichten nicht eine Thorheit, sondern Blödsinn zuschreibe. Und sogar 3, auf dessen Buchstaben sich Göb. beruft, spricht gegen ihn; wenn jemand zum Gebrauch eine Lampe nimmt, in der kein Tropfen Oel ist, so drückt man das anders aus als: er nimmt nicht Oel mit sich. Die brennenden Lampen in den Händen schlafender

Jungfrauen, der aufs gerathewohl in die Nacht hineinwandernde Zug, letzte Augenblicke (!) existieren nur in Göb.'s Phantasie. Das λαβοῦσαι τὰς λαμπ. und ἐξῆλθον εἰς ὑπάντ. 1 durch Stunden von einander zu trennen, ist fast so naiv als ein ἐξῆλθον εἰς ὑπάντ. 1 von zehn Jungfrauen zu behaupten, und doch die thörichten gar nicht entgegenziehen, die klugen auch faktisch nur miteinziehen zu lassen. Und wozu das Einschlafen 5 mit seinen Folgen? Haben fünf Jungfrauen gar nicht an Oel gedacht, so würde ihre Thorheit um 7 Uhr Abends schon so gut wie um Mitternacht herauskommen; das Ereignis 5 ist von Bedeutung blos, wenn es einen Fall schafft, auf den die Thörichten bei ihren Ueberlegungen für den Festzug keine Rücksicht genommen haben. Nach Göb. sind die μωραί überhaupt nicht im Stande gewesen, den Bräutigam festlich einzuholen, nach Mt 25 waren sie es blos nicht, weil er sich verspätet hatte, weil er nicht nach ihren, sondern nach seinen Plänen seine Ankunft einrichtete. Allerdings beschreibt 10 nicht ausdrücklich die Begegnung zwischen dem Bräutigam und den fünf klugen Jungfrauen, nicht die Ausdehnung und die Dauer des Lampenzugs, durch den der Gast geehrt wurde — aber wer erwartet in einer Parabel solche Ornamente? Was alle zehn Jungfrauen gemein haben, ist das Ausziehen zur Einholung eines Bräutigams, das Mitnehmen brennender Lampen, das Einschlafen, als sie auf dem Treffpunkte zu lange auf ihn warten müssen: was die thörichten von den klugen unterscheidet, ist, dass jene sich auf eine solche Eventualität nicht mit Oel eingerichtet haben und, weil sie erst zu spät ihre Versäumnis bemerken und nachholen, den Bräutigam überhaupt verfehlen. Dass er sie hinterdrein nicht noch einlässt, da sie an dem Festzuge doch, so viel ihm bekannt, ganz unbeteiligt gewesen sind, wird man nicht tadeln können: sie haben ihn nicht festlich abgeholt, also öffnet er für sie nicht noch extra die Thüren des Festsaales. Rechtzeitiges Erscheinen ist für die Teilnahme an solchen Festen eine in ihrer Berechtigung einleuchtende conditio sine qua non, noch mehr als das Erscheinen in angemessenem Gewande.

Ueber die Anwendung, die Mt von dieser Geschichte zu machen wünscht, lässt der Zusammenhang, in dem sie bei ihm steht, insbesondere aber 13 keinen Zweifel. „Also seid wachsam, weil Ihr den Tag und die Stunde ja nicht kennt.“ Der Zusatz des t. rec. ἐν ᾗ ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. ἔρχεται, nach 24 42 44 50 zurechtgemacht, ist überflüssig, trifft aber die Meinung des Mt; es ist der Tag κατ' ἐξοχήν, der jüngste Tag und die letzte Stunde, von der 24 36 ja das οὐδεὶς οἶδεν gilt, und die doch über unser Los für Zeit und Ewigkeit entscheidet. Belehrt durch das traurige Schicksal der Thörichten (οὖν) wollen wir wachsam sein, die

Augen offen halten für alle Möglichkeiten, um nur an diesem Tage auf dem Platz zu sein, da nicht ein entsetzliches Zuspät zu erleben! Das γρηγορεῖν kann nicht gemeint sein als Gegenteil von einem νυστάζειν und καθεύδειν, da dies 5 den Klugen ja gar keinen Schaden gebracht hat; ein einfaches Wachbleiben wäre mit der Unkenntnis von Tag und Stunde auch seltsam motiviert. γρηγορεῖν bedeutet wie 24 42 I Cor 16 13 auf dem Posten stehen, gerüstet sein, sich so einrichten, dass trotz der Ungewissheit des Tages niemals eine peinliche Ueberraschung durch ihn bereitet werden kann. Die Klugheit offenbart sich in Fällen, wo das Wissen nun einmal versagt, in der Ueberlegungskunst, die alle Möglichkeiten im voraus erwägt und für alle Vorsorge trifft; und das religiöse Leben mit seinem letzten Ziel steht nicht etwa unter andrem Gesetze, sodass man da ungestraft thöricht handeln dürfte. Indess hat sicher Mt mehr als diese allgemeine Mahnung aus unsrer Parabel entnommen, sie enthielt ihm auch ein gutes Stück Weissagung. Unter dem Bräutigam hat er unbedingt den Messias verstanden, der sich ja 9 15 selber νυμφίος genannt, unter den Jungfrauen die Scharen seiner Gläubigen, die auf seine Wiederkunft harren. „Der Bräutigam verzieht", er bleibt länger aus, als man erwartet hatte; das sagte wie 24 48 ein Christ der zweiten Generation. Das Entschlafen 5 muss er dann wohl auch „gedeutet" haben, nicht auf sittliche Erschlaffung, die er doch den Klugen nicht nachsagen würde, sondern auf den leiblichen Tod; erst aus dem Todesschlaf werden bei der Parusie die Gläubigen, die den Herrn schon so nahe geglaubt, erweckt, um nun mit ihm einzuziehen zum Hochzeitsmahl, d. h. wie 22 1—14 zur Seligkeit des himmlischen Reichs. Da aber geht alles plötzlich von Statten, Nachholen und Neuanschaffen ist ausgeschlossen; wer nicht fertig ist, wenn der Herr seinen Einzug hält, hat an dem Feste keinen Teil, auf alles Bitten wird ihm nur die eine Antwort: Wahrlich ich sage Euch, ich kenne Euch nicht. Diese Worte findet Göb. zwar auch im Munde eines gewöhnlichen Bräutigams passend, mir klingen sie, selbst von dem feierlichen ἀμὴν λέγω ὑμῖν zu schweigen, blos als das Verdikt des Weltenrichters natürlich; die Parallele 7 21—23 bestätigt diese Auffassung: so fertigt dereinst Christus die ab, die ihn zwar Herr, Herr nennen, aber nicht nach seinen Ansprüchen beschaffen sind, resp. es bei seiner Ankunft nicht waren. Das οὐκ οἶδα ὑμᾶς ist von Mt sehr ernst gemeint, als das letzte Wort der göttlichen Autorität an jene Thörichten, trotz ihrer Bitten; das irreparabile damnum des „Zuspät", das den Leichtsinnigen trifft, sobald die Stunde der Entscheidung geschlagen hat, soll hier erschütternd veranschaulicht werden: nach B. Weiss ein „ganz unbiblischer

Gedanke" und „gewiss nicht biblische Lehre", aber noch gewisser die Meinung des Mt, und so viel ich sehe, auch Jesu selber, der, wenn irgend einer, der Mann des „Entweder-Oder", des „Jetzt oder nie" gewesen ist.

Wenn die Kirchenväter dann aber weit über diesen Rahmen hinaus die Allegorisierung unsrer Parabel betreiben, so haben sie dadurch immer nur den Text des Mt vergewaltigt. Auf die Zahlen legt Mt kein Gewicht, da sie mit 2 schon verschwinden, nicht einmal das lag ihm an, die Teilung der Christenheit beim Weltgericht in zwei gleiche Hälften zu lehren; die fünf hüben und drüben dienen lediglich dazu, die Bitte 8 einer- und andrerseits die Ablehnung 9 zu rechtfertigen. Was die Lampen, das Oel, die Gefässe bedeuten, was das Schmücken der Lampen ist, wer die Verkäufer sind, wird das Geheimnis der Exegeten bleiben, die nicht begreifen, dass käuflich im Evangelium doch nie ein Gut heissen wird, nach dessen Besitz über Aufnahme ins Himmelreich oder Ausschluss aus demselben verfügt wird! Ob die thörichten Jungfrauen zwar die Tugend der Jungfräulichkeit aber nicht die der Barmherzigkeit (Chrys.), ob sie Glauben aber nicht Werke (Orig., Hier.) besessen haben, ob man die fehlenden guten Werke bei andern Mitchristen oder bei den Lehrern oder in der h. Schrift sich beschaffen kann, das sind Fragen, die man nach seinem Geschmack zu Mt 25 beantwortet, aber nie ohne durch die Konsequenzen der Antwort wiederum in schwere Verlegenheit zu geraten. Auch Göb. bringt ein ganz fremdes Element hinein, indem er als den springenden Punkt den Wahn behandelt, „um der Zugehörigkeit zu der Gemeinde Christi willen, die des Herrn und seines Reiches wartet, die persönliche Selbstbereitung auf seine Parusie versäumen zu dürfen": diesen Wahn nimmt nur er in der Parabel wahr; in Wahrheit haben die thörichten Jungfrauen nicht gewähnt etwas versäumen zu dürfen, sondern an etwas, was doch eintrat, die lange Verzögerung der Ankunft, nicht vorher gedacht.

Aber war die Parabel wie jetzt bei Mt 25 von Hause aus bestimmt, auf ein langes Ausbleiben der Parusie vorzubereiten? Wenn wir das zugeben, verzichten wir eigentlich schon auf ihre Echtheit. Denn parabolische Belehrungen über die wahrscheinliche Ferne seiner Wiederkehr konnte Jesus doch nicht vor Hörern geben, die noch nicht einmal an seinen Weggang glaubten. Aber weil Mt Teile dieser Parabel allegorisch gedeutet hat, selbstverständlich in einer den Bedürfnissen seiner Zeit entsprechenden Richtung, dürfen wir hinsichtlich der Auslegungsmethode uns ihm nicht sogleich anschliessen. Das Stück 25 1—12 ist bei ihm ein Durcheinander von eigentlich zu nehmen-

den und geistlich zu deutenden Bestandteilen; ursprünglich war es eine einfache, jedermann einleuchtende Geschichte, an der Jesus blos die verhängnisvolle Thorheit einer halben Vorbereitung, die im entscheidenden Moment nicht fertig ist, illustrieren wollte. Dazu mochten sich zahlreiche Gelegenheiten bieten, aber schliesslich konzentrierte sich sein Interesse doch immer auf das Gottesreich: so wird er auch hier vor einem Zuspätkommen bei dessen Vollendung haben warnen wollen. Ein „Zuspät!" wie es hinter dem in Jesu Munde wohl weniger richterlich lautenden Verse 12 jeder Hörer billigend rief, sollte er sich ersparen, weil es jetzt noch von ihm selber abhing, bezüglich des Genusses des Himmelreichs: ebenso, mochte er ergänzen, werden auch dort die nicht aufgenommen werden, die sich von seiner sicher ganz unerwartet eintretenden Erscheinung in unvorbereitetem Zustand haben überraschen lassen; entweder bist Du fertig, wann immer Gottes Reich kommen mag, oder Du verschiebst die Vorbereitung aus dem einen oder andern Grunde, auf Dein Glück bauend, statt auf sichere Thatsachen, und verfehlst dann schmerzlich das Ziel. Umdeutung, auch nur Vergleichung der Einzelheiten von Bild und Sache hat Jesus nicht intendiert; die Idee eines Hochzeitsmahles lag ihm ja nahe für die Darstellung der Vollendungszeit, vielleicht hat er auch die Einholung des Bräutigams, wo wir eher eine Heimholung der Braut durch einen vom Bräutigam geführten Festzug erwarten würden, als Fall gesetzt, weil er gewöhnt war den himmlischen Messias, der das Gottesreich bringen sollte, als Bräutigam vorzustellen; selbst dann ist der Bräutigam in der von ihm erzählten Geschichte nichts weiter als was man sonst einen νυμφίος heisst, die Jungfrauen sind Gespielinnen einer Braut, die sich bei deren Hochzeitsfest köstlich zu vergnügen hoffen, und das einzige tertium comparationis von Wert ist das Zuspätkommen infolge thörichten Verhaltens hier bei dem Fest, dort bei der messianischen Seligkeit.

In den Kreisen der ältesten Christenheit musste eine solche Parabel zur Anfüllung mit „tieferem Sinn" und entsprechender Umgestaltung reizen. Der Bräutigam, dem man ja entgegenharrte, war der auferstandene Jesus, seine Wiederkunft sollte das ersehnte Heil in voller Herrlichkeit bringen. Er verzog, vielleicht gerade um die Menschen zu besuchen, wenn sie sich dessen nicht versähen, gleichsam um Mitternacht; dass er nicht alle in erwünschter Verfassung, bereit Rechenschaft zu geben von ihrem Wandel, vorfinden würde, sagte man sich bald: warum sollte er es nicht schon prophezeit haben? Die Hälfte der Gläubigen thöricht und darum der Seligkeit verlustig gehend, die Hälfte klug, auf das Unerwartete vorbereitet, und darum herangezogen

an Gottes Tisch! In diesem Zustande treffen wir die Parabel bei Mt an.

Für 12 aber, wo uns weniger ein seliger Bräutigam als der Richter des jüngsten Tages das Wort zu führen schien, bietet noch Lc eine unverkennbare Parallele, in einem Zusammenhange, der auch sonst an Mt 25 1ff. erinnert, nämlich 13 23ff. Da fragt Jesum einer aus der Menge: Herr sind es wenige, die gerettet werden?, worauf er seiner Umgebung zuruft: 24 Kämpfet dass Ihr eingehet durch die enge Thür, denn Viele, sage ich Euch, werden trachten einzugehen und es nicht fertig bringen. Das erinnert an Mt 22 14, aber doch auch an 25 10ff., wo wir solch ein ζητεῖν εἰςελθεῖν καὶ μὴ ἰσχύειν beobachten, wenngleich dort nicht eine „enge" Thür in Betracht kommt. Erst 25 wird die Situation ganz wie Mt 25 10ff. geschildert. „Sobald erst der Hausherr (das scheint der Bräutigam Mt 25 12 ja auch zu sein) aufgestanden ist und die Thür verschlossen hat und ihr anfangt draussen zu stehen und an die Thür zu klopfen und zu sprechen: Herr, öffne uns, da wird er Euch den Bescheid geben: ich weiss nicht von wo ihr seid." Durch den Zusatz πόθεν ἐστέ hinter οὐκ οἶδα ὑμᾶς bekommt diese Phrase feiner griechischen Klang und zugleich lebhaftere Farbe; ich wüsste nicht, dass Ihr von meinen Leuten wäret, zu mir gehört, wird damit gesagt, also: Ihr habt an mich keine Ansprüche zu erheben. Das ἐγερθῆναι des Hausherrn wird lediglich als feierliche Einleitung des Thürabschliessens erwähnt; D, It., Vulg. haben mehr dahinter gesucht und deshalb εἰςέλθῃ geschrieben, eine deutliche Erleichterung, wohl unter Einfluss von Mt 25 10. Auch bei Lc soll die einmal verschlossene Thür nicht wieder aufgehen. Allerdings remonstrieren 26 die Zurückgewiesenen nochmals: wir haben in Deiner Gegenwart gegessen und getrunken und auf unsern Plätzen hast Du gelehrt. Offenbar Worte verstossener Juden, die sich auf ihre mit dem Messias in leiblichen und geistlichen Dingen gepflogene Gemeinschaft berufen. Allein er wiederholt nur nachdrücklich mit λέγω ὑμῖν sein οὐκ οἶδα etc., weist sie jetzt auch noch direkt alle zurück mit dem Mt 7 23 in ähnlichem Zusammenhang verwendeten Psalmworte ψ 6 9; als Thäter der Ungerechtigkeit sollen sie ihn meiden. Und 28f. schildern nun das Heulen und Zähneknirschen der Enttäuschten, die die Erzväter und Propheten umgeben von einer Fülle von Menschen aus allen Weltgegenden im Reiche Gottes erblicken werden, selber aber ausgestossen sind. Wenn hier abschliessend 30 verkündet: Und siehe, es giebt Letzte, die Erste sein werden und Erste, die Letzte sein werden, so stehen da als Erste und Letzte die Genossen des Himmelreichs und die Verstossenen einander gegenüber, und die antijüdische Tendenz der letzten

Verse ist unverkennbar. Das ist ein der Jungfrauenparabel absolut fremdes Element, die ganz allgemein die Unerlässlichkeit rechtzeitiger, jederzeitiger Bereitschaft durch Hinweis auf die Schrecken des Zuspät verkünden will; Mt hat die Parallele zu Lc 28 f. schon 8 11 f. wie zu 26 f. schon 7 22 f. gebracht, aber Lc 24 f. dürften doch Fragmente aus einer andern Rezension von Mt 25 1 ff. sein. Denn die umgekehrte Voraussetzung, dass die Parabel Mt 25 1 ff. erst aus Lc 13 25 mit Heranziehung von 12 35 ff. komponiert worden wäre, entbehrt aller Wahrscheinlichkeit. Die dem Mt eigentümlichen Elemente haben über die mit Lc gemeinsamen so das Uebergewicht, und die durchsichtige Einheitlichkeit der Erzählung Mt 25 1—12 ist relativ so vollkommen, dass an geglückte Flickarbeit nicht zu denken ist; dagegen hat Lc in 13 23—30 unzweifelhaft wenn auch unter einem bestimmten Gesichtspunkt so doch ursprünglich recht verschiedenartige Stoffe gesammelt: also wird 25 auch nur ein Nachklang von der Jungfrauenparabel sein. Für die konfessionelle Polemik über das Thema: Glaube und Werke wird also Mt 25 1—13 nicht zu brauchen sein in der Urgestalt, die die Parabel bei Jesu hatte — nicht was er verlange, hatte er darin gelehrt, nur dass etwas unbedingt verlangt werde —, nicht einmal in der Form des Mt, weil bei diesem das Interesse weit mehr auf die Frage nach dem Zeitpunkt der Parusie abgebogen ist, am ehesten noch bei Lc, wo „Gerechtigkeit" als Bedingung für die Aufnahme ins Reich gilt, die Thäter der Ungerechtigkeit als dem Herrn fremd von ihm fortgewiesen werden. Aber es ist ein geschichtlicher Humbug, ein für die Evangelien noch gar nicht existierendes Problem wie das Verhältnis von „Glaube" und Werken im Heilsprozess mit den Zeugnissen der Evangelien lösen zu wollen: auch bei Lc sind es keinenfalls die Werke des Gesetzes, die den Weg zum Himmelreich bahnen, und nicht Glaube oder Werke, sondern Juden oder Heiden heisst die Frage, die den Evangelisten dort beschäftigt.

41. Vom gleichen Lohn für verschiedene Arbeit. Mt 20 1–16.

Durch Lc 13 30 werden wir auf eine der beiden grossen Parabeln geführt, die von der Lohnauszahlung im Himmelreich handeln: die Gnome von dem Tausch zwischen Ersten und Letzten, die Lc dort angesichts der Ausstossung zahlreicher Juden von dem durch Heiden aller Welt besuchten Mahl des Himmelreichs verwendet, bildet bei Mt 20 16 den Schluss einer Geschichte von ganz andrer Haltung, wo nicht etwa die Ausstossung des einen Teils und die Bevorzugung des andern, sondern die ganz gleiche Belohnung der verschiedensten Klassen von Arbeitern uns vorgeführt wird. Die Einleitung lautet wie 22 2 25 1, nur

wird statt ὁμοιοῦσθαι das einfache ὁμοία ἐστίν verwendet. Den ἄνθρωπος οἰκοδεσπότης, der hier die Hauptperson darstellt, kennen wir aus 13 52, zu ὅστις ἐξῆλθεν vgl. 25 1. ἅμα πρωΐ gleich mit der Morgenfrühe, πρωΐ als Zeitangabe wie Mc 13 35 S. 168, ἅμα präpositional gebraucht, c. Dat. pers. 13 29. Der Hausherr geht aus, um Arbeiter für seinen Weinberg zu mieten; ἐργάται Handarbeiter, die gegen Tagelohn alle von ihnen zu erledigende Arbeit verrichteten, vgl. Clem. Hom. II 33, Philo de agricult. (1,) 5, natürlich in der Regel ohne Interesse an der Arbeit selber und ihren Erfolgen, vielmehr auf den Erwerb möglichst hohen Lohnes bedacht. 2 Mit den Arbeitern, die er beim ersten Gange trifft, wird er einig um einen Denar Tagelohn und schickt sie in seinen Weinberg. συμφωνεῖν ἐκ δηναρίου wörtlich: auf Grund eines Denars sich vereinbaren, von dem Angebot eines Denars aus, das angenommen wird. Dies wird für schwerere Arbeit der übliche Tagelohn gewesen sein, vgl. Tob 5 15f., wo der Reisebegleiter täglich eine Drachme (ausser dem Lebensunterhalt), also ungefähr die gleiche Summe wie hier, nicht ganz 80 Pfennige erhält. Der Mann hat aber in seinem Weinberg noch für viel mehr Leute Arbeit; als er drei Stunden später ausgeht und Andre unthätig auf dem Markte — wo sich damals wohl Angebot und Nachfrage in diesen Dingen regelten — stehen sah, d. h. unbeschäftigt vorfand, sagte er zu ihnen: geht auch Ihr in den Weinberg, und (Wav consecut.) was recht, billig ist, werde ich Euch geben. Das καὶ vor ὑμεῖς 4 ist vom Standpunkte des Berichterstatters gesetzt, der an die ἐργάται 2 denkt; sachlich liegt der Fortschritt nur darin, dass um einen Vierteltag später eine zweite Gruppe von Tagelöhnern geworben wird, nicht um genau fixierten Lohn, sondern unter Zusage einer ihren Leistungen entsprechenden Lohnzahlung. Sie aber gingen hin, vgl. 21 29f. Und um die 6. und 9. Stunde ging er wieder aus und machte es ebenso (ὡσαύτως = 21 30 36). Um die 11. Stunde aber (ὥραν wird hier schon weggelassen) 6 ging er aus und fand Andre stehend, natürlich auch müssig und wohl auch auf dem Markte wie die früheren, aber es braucht nicht jedesmal alles gesagt zu werden; εὗρεν steht zur Abwechslung für εἶδεν. Zu ihnen sagt er: Was steht Ihr hier (vgl. 16 28) den ganzen Tag über — dass sie etwa vorher schon gearbeitet hatten, war wohl durch die Verhältnisse ausgeschlossen — ohne Arbeit; halb ein Ausdruck des Staunens, halb auch vorwurfsvoll: wie könnt Ihr nur in einer an Arbeitsgelegenheit so reichen Jahreszeit einen ganzen Tag, wie es doch beinahe schon geschehen ist, müssig umherstehen! Sie entschuldigen sich: weil uns niemand gedungen hat; also es hat nicht an unserm Willen gelegen, sondern es ist uns keine Arbeit angeboten worden. Diese ihre Arbeitswillig-

keit brauchen wir nicht anzuzweifeln, vielleicht hätten sie sich indess mehr um Arbeit bemühen statt blos auf Bestellung warten sollen: für die weitere Entwicklung der Geschichte liegt nichts daran, sie bekommen vollen Tagelohn 14 f. nur weil der Herr es so will, nicht weil ihr guter Wille Anerkennung verdiente. Auch sie schickt der Herr noch in seinen Weinberg, mit einem ähnlichen Wort wie die zweite Gruppe 4, nur lässt er jede Bemerkung über den Lohn fort. Zwar fügen eine Reihe von Zeugen wie t. rec. auch hier ein gleiches Versprechen wie 4 bei, aber schon dass sie zur Hälfte δώσω ὑμῖν (Syr cur hieros., Op. imperf. und oriental. Uebers.), zur Hälfte λήψεσθε — wegen ἔλαβον 9 — schreiben, ist verdächtig; ein Grund für die Fortlassung dieser Worte nicht ersichtlich, während ihre Einschiebung unter dem Einfluss von 4 recht nahe lag. Besondere Absicht wird man übrigens in dieser Abweichung zwischen 7b und 4 nicht vermuten dürfen, etwa als sei von 2—7 eine Klimax in den Lohnbedingungen intendiert: zuerst wird ein fester Satz gefordert, dann begnügen sich die Arbeiter mit dem Versprechen billiger Entlohnung, schliesslich erwähnen sie des Lohnes gar nicht und sind womöglich froh, Arbeit zu bekommen, selbst wenn Lohn ganz ausbliebe. Wenn dem Erzähler an solchen Unterschieden gelegen gewesen wäre, hätte er es sicher angedeutet, mindestens hinter 7 durch einen Satz wie: und voller Freude gingen sie hin. Das Stillschweigen über den Lohn in 7 wird eine zufällige Abweichung von 4 sein, der Kontrakt von 4 ebenso nur zufällig in urbanerer Form als der 2 gefasst erscheinen; für einen Tag Lohnarbeit war eben die Auszahlung eines Denars das δίκαιον. Ueber Verschiedenheiten der Stimmung, der Arbeitsfreudigkeit, des dem Herrn geschenkten Vertrauens, der Schätzung ihrer Arbeitsleistungen bei den fünf Gruppen von Tagelöhnern, die nach und nach in jenem Weinberg Beschäftigung finden, deutet der Text nicht das Geringste an, also kann auch für die Deutung der Parabel nichts darauf ankommen; bisher ist uns blos eines in behaglicher Breite erzählt worden, wie ein Weinbergsbesitzer einmal auf seinem Gute Tagelöhner beschäftigte, von denen ein Teil von früh an gearbeitet hatte, andre später zu verschiedenen Stunden nachgeschickt worden waren, ein letzter Trupp sogar erst eine Stunde vor Sonnenuntergang.

Auch über die Arbeiten jener Leute wird uns nichts mitgeteilt, weder markiert, dass der Herr mit den Erstgedungenen etwa unzufrieden sein musste, noch dass die Letzten ihn durch hervorragende Leistungen entzückten; wiederum werden wir alle Folgerungen, die aus solchen eingebildeten Verschiedenheiten gezogen worden sind, a limine abweisen; durch sein Schweigen zeigt der Text, dass er in dieser Hinsicht alles

nach dem gewöhnlichen Durchschnitt sich vollziehend denkt. Erst bei der Lohnzahlung 8—15 findet etwas Auffallendes statt, und an dem einzigen Punkte hängt das Interesse unsrer Geschichte. Als es Abend geworden war (ὀψίας γενομένης häufig bei Mc und Mt), sagt der Herr des Weinbergs (= 21 40) zu seinem Aufseher (ὁ ἐπίτροπος schon von Iren. IV 36 7 mit οἰκονόμος gleichgesetzt, als ein Vertrauensmann erscheint der ἐπίτρ. auch Lc 8 3 Gal 4 2 Joseph. Bell. j. II [VIII 6] 134): Rufe die Arbeiter und zahle den Lohn aus (αὐτοῖς — ist erleichternd zugefügt), mit den letzten beginnend bis zu den ersten hin. Also wie es im Gesetze Lev 19 13 Dt 24 15 vorgeschrieben, wird noch am Abend des Arbeitstages dem Tagelöhner sein Lohn ausgezahlt; ein vornehmer Herr lässt auch dieses Geschäft einen seiner Beamten verrichten. Er würde ihm dazu kaum erst besonderen Auftrag erteilen müssen, wenn er nicht etwas Besonderes bei der diesmaligen Lohnzahlung beabsichtigte. Dies Besondere scheint in der Reihenfolge zu liegen, in der die Arbeiter herankommen; zuerst nämlich die letzten — ἔσχατοι natürlich wie 12 14 die zuletzt gedungenen, was 9 genauer οἱ περὶ τὴν ἑνδεκάτην ὥραν heisst, unter Ergänzung eines ἐλθόντες oder μισθωθέντες. Die Phrase ἄρχεσθαι ἀπὸ τ. ἐ. ἕως τ. πρ. stellt eine Ellipse dar, mit den Letzten anfangen und weiter fortschreiten bis zu den Ersten. — Indess an dieser Reihenfolge kann direkt doch nicht viel liegen; ihren Lohn erhalten ja alle noch am Abend, nachdem alle mit der Arbeit zugleich aufgehört haben; zwei Minuten früher oder später können doch kaum eine Bevorzugung oder eine Benachteiligung ausmachen! Von einer solchen spürt denn auch keiner der Beteiligten etwas, nur „ἴσους αὐτοὺς ἡμῖν ἐποίησας" sagen die Ersten 12, nicht etwa: Du hast ihnen früher ihren Lohn ausgezahlt als uns, sondern nur: Du hast ihnen den gleichen Lohn wie uns auszahlen lassen. Sonach ist das Anfangen bei den Letzten ein blosser Nebenzug, hier indirekt von Wichtigkeit, weil auf diese Weise die Ersten Zeugen der überaus gnädigen Entlohnung ihrer Kameraden wurden, andernfalls wären sie möglicherweise mit ihrem Verdienst sogleich nach Hause geeilt und hätten nur durch Hörensagen später einmal davon erfahren, dass neulich eine Stunde Arbeit so hoch wie sechs und zwölf bezahlt worden war. Der entscheidende Punkt aber ist die Zahlung des gleichen Lohnes an Alle. Das sagen ausdrücklich 9 und 10: die Letzten erhielten je einen Denar, und als die Ersten kamen, meinten sie zwar, sie würden mehr empfangen, aber sie empfingen auch ein Jeder seinen Denar. Die Arbeiter der mittleren Gruppen, von denen geschwiegen wird, haben natürlich dieselbe Summe erhalten; und da der Verwalter doch nur nach den Intentionen seines Herrn handelt, hat dieser das eben als Besonderheit

bestimmt, dass an Alle der gleiche Lohn verabfolgt werden solle. Aus dem Wortlaut von Mt 8 können wir diesen Gedanken nicht herauslesen; im Urtext wird er klarer ausgesprochen gewesen sein; und wenn ihn Mt oder seine Vorlage absichtlich zurückgehalten hätte — denn der Singul. τὸν μισθόν bedeutet noch nicht soviel wie „je einen Denar" — so wird ihn das Streben veranlasst haben, die Spannung des Lesers noch zu steigern, der nun erst 10 erfährt, wie der Herr es eigentlich meint. Der Verwalter muss das aber schon in 8 gewusst resp. erfahren haben. Das ἀνὰ δηνάριον λαμβάνειν ist ein korrekt griechischer Ausdruck, in 10 tritt, eben in Rückbeziehung auf 9, noch τὸ vor ἀνά. Jene meinten, dass sie mehr bekommen würden, weil der Herr so überaus freigebig sich erwies: πλείονα dürfte der echte Text sein, πλεῖον emendiert, weil man den Pluralis (Andre ergänzen μισθόν) unverschämt fand; er ist aber in der Ordnung wegen der Pluralität der Subjekte, ersetzt das ἀνά vor δηνάρ. Bezeichnend für den Stil dieser Parabeln ist das καί 10ᵇ, wo ein ἀλλά erwartet werden konnte, und auch 10ᵃ καὶ ἐλθόντες οἱ πρῶτοι, wo das δέ des t. rec. (auch TISCH., BALJ.) fast sicher hineinkorrigiert worden ist. Mit 10 könnte die Geschichte schliessen, wenn nicht dem Erzähler daran läge, dieses auffallende Verfahren des Hausherrn noch ausdrücklich in Rede und Gegenrede zwischen ihm und den durch ihn enttäuschten „Ersten" beleuchten und rechtfertigen zu lassen; in der Sache wird von 11 an nichts mehr geändert. Von den „Ersten" heisst es 11: wie sie es aber empfingen — das Objekt fehlt, ist aus 10 zu ergänzen τὸ ἀνὰ δηνάριον —, murrten sie wider den Hausherrn. Das γογγύζειν κατά ist laute Aeusserung der Unzufriedenheit, vgl. Lc 5 30 πρός τινα; sie werden diese direkt vor den Hausherrn, der zunächst schwerlich anwesend war, gebracht haben wohl weniger aus der Loyalität, die es verschmäht über einen Abwesenden zu keifen, als in der leisen Hoffnung, von der Einsicht des Mannes noch nachträglich einen „gerechteren" Lohn für sich zu erlangen. Wenn übrigens das λαβόντες δέ zu Beginn von 11 bei Syr sin cur durch ἰδόντες ersetzt wird, so ist das eine nicht ungeschickte Emendation, und doch sicher nur Emendation; man fand es für den Groll der Zurückgesetzten charakteristischer, dass sie die Münze nur ansahen, nicht auch annahmen: schien nicht 14 ἆρον τὸ σόν vorauszusetzen, dass sie ihr Geld bis dahin noch nicht genommen hatten? Solch pedantische Auspressung jenes ἆρον ist aber nicht angebracht, und das λαβόντες 11 erst recht tonlos, es ist nur ein etwas lebhafterer Ausdruck für τότε. Den Inhalt ihrer Beschwerde bietet 12; eine Anrede lassen sie weg, wie der zornige Sohn Lc 15 29f., während der Herr freundlich, wenn schon ein bischen geringschätzig sie als Kameraden, ἑταῖρε (= 22 12) wie dort Lc 15 31 der Vater den Sohn als τέκνον, apostrophiert. Auch das οὗτοι οἱ ἔσχατοι Mt 12 er-

innert an Lc 15 30 ὁ υἱός σου οὗτος, ebenso die Voranstellung des objektiven Thatbestandes vor die Bezeichnung des anstössigen Punktes im Verfahren des Widerparts. „Diese Letzten haben nur eine Stunde geschafft und gleich hast Du sie uns gemacht, die wir die Last des Tages ertragen haben und die Gluthitze.“ ἐποίησαν wollte NABER (Mnemos. 1878, S. 359) in ἐπόνησαν korrigieren, ohne Beifall zu finden; ποιεῖν steht wie das hebräische עשה z. B. Ruth 2 19 absolut = arbeiten, ein möglichst tonloses Verb anzuwenden lag hier im Interesse der Sprechenden, πονεῖν = sich abquälen wäre nach deren Urteil hinsichtlich der ἔσχατοι eine schmeichlerische Uebertreibung, nur eine Stunde lang haben sie etwas gethan und — doch! — hast Du sie uns gleich gemacht im Lohn, d. h. sie behandelt gleich wie uns, die wir getragen haben (βαστάζειν von schwerer Last wie Lc 11 27 14 27 Gal 6 2) die Last des Tages, also das Zwölffache an Last, denn natürlich soll ἡ ἡμέρα den Hauptgegensatz gegen μία ὥρα bilden. Sie fügen aber noch bei καὶ τὸν καύσωνα (vgl. Jes 49 10 Sir 43 22 (24) Gen 31 40 ἐγενόμην τῆς ἡμέρας συγκαιόμενος τῷ καύσωνι); nicht blos so viel längere Zeit haben sie gearbeitet, sondern auch unter viel ungünstigeren Umständen, jene blos in der Abendkühle, sie, während unter der Mittagssonne der Glutwind des Südostens sie verzehrte. Eine Anklage auf Ungerechtigkeit erheben sie mit diesem bitteren ἴσους ἐποίησας gegen den Herrn aufs deutlichste. Er aber weist 13 sie zurück, indem er einem von ihnen — εἷς so wenig betont wie 18 28; es ist dramatische Verlebendigung, dass der Herr seine Antwort nur an einen aus dem Chor zu richten scheint: Kamerad, ich thue Dir nicht Unrecht. ἀδικεῖν hier gewiss nicht einfach: schädigen wie Lc 10 19, sondern wie I Cor 6 7f. die Gerechtigkeit jemand gegenüber verletzen; Litotes für: ich verfahre mit Dir nach strengstem Recht. Syr[cur] hat das Niveau der Antwort wesentlich herabgedrückt, indem er aus Lc 11 7 μή μοι κόπους πάρεχε statt οὐκ ἀδικῶ σε einsetzt und also, wo sittlicher Ernst seine Prinzipien verficht, den Schein erweckt, als sollten blos lästige Reklamanten abgefertigt werden. Die rhetorische Frage οὐχὶ δηναρίου συνεφώνησάς μοι passt als Begründung zu diesem οὐκ ἀδικῶ: Du bist ja um einen Denar (gen. pret.), wie Du ihn auch empfangen hast, mit mir eins geworden, Du erhältst also, was Du Dir ausgemacht hattest. Es war feiner, hier den Tagelöhner als Hauptperson bei dem Vertrag zu behandeln, συνεφώνησά σοι wird Konformation nach 2 sein, wobei der Emendator vielleicht noch meinte, die Würde Gottes, der in Verhandlungen mit dem Menschen immer das letzte Wort haben müsse, besser zu wahren und hinter ἀδικῶ σε natürlicher in der ersten Person fortzufahren. Asyndetisch treten die Sätze neben einander, auch der folgende: ἆρον τὸ σὸν καὶ ὕπαγε, hebe das Deine auf und ziehe hin. αἴρειν tollere,

mitnehmen, vgl. Lc 6 30, τὸ σόν so wenig verächtlich wie τὰ ἐμά und σά in Lc 15 31, auch ὕπαγε nicht unfreundlich, sondern wie (8 4 13) 9 6 nur Bezeichnung dafür, dass der Angeredete an dieser Stelle nichts weiter zu thun und zu erwarten hat. Ich will aber diesem Letzten — er acceptiert die Bezeichnung aus 12, individualisiert nur auch darin — geben gerade so wie Dir, d. h. gleichen Lohn wie Dir; die Lesart θέλω ἐγώ (B) statt θέλω δέ verschiebt den Accent von θέλω, das ihn laut 15 und im Gegensatz zu der durch συνεφώνησάς μοι konstatierten Verpflichtung allein hat, auf ein ἐγώ, als ob dem der Wille irgend eines Andern gegenüberstünde. Das Präsens θέλω ist so wohl angebracht wie ἀδικῶ und 15 ἀγαθός εἰμι; den Entschluss hat der Herr zwar 8 schon gefasst gehabt, aber hier betrachtet er ihn (vgl. οὐκ ἀδικῶ) als einen gegenwärtigen: es ist nun aber einmal mein Wille. Oder steht es mir etwa nicht frei (= 12 2 ff. 14 4 von sittlich Anstössigem) was ich will zu thun mit dem Meinigen (ἐν lokal, innerhalb des Meinigen, oder instrumental, mittelst meines Geldes). Zwischen 14ᵇ und 15ᵃ liegt der Gedanke: und damit verletze ich die Gerechtigkeit nicht, was 15ᵃ e contrario begründet. Das ἤ vor οὐκ ἔξεστιν kann ursprünglich gefehlt haben (B D L Z), unerträglich wäre dies Asyndeton nicht, doch ist der Versuch von Syr[sin cur], 14ᵇ als Bedingungssatz unter 15ᵃ zu subordinieren (Wenn ich aber geben will..., bin ich da nicht ermächtigt?) missglückt, und es spricht mehr dafür, dass man die zwei ἤ 15ᵃᵇ lästig empfunden und deshalb das erste, leichter entbehrliche, gestrichen, als dass man gerade ἤ vor οὐκ ἔξεστι, wo z. B. ein γάρ als Verbindungspartikel mindestens eben so nahe lag, erst eingeschoben hat. „Oder ist etwa Dein Auge böse, weil ich gut bin?"

Böses Auge als bildlicher Ausdruck für Neid (s. zu Mt 6 22 f. S. 100) hilft hier ein Wortspiel zu Stande bringen zwischen πονηρός und ἀγαθός, letzteres im Sinne von gütig, freigebig; veranlasst etwa meine Freundlichkeit in Dir die unfreundliche Stimmung eines Missgünstigen? Natürlich bilden 15ᵃ und ᵇ nicht zusammen eine Doppelfrage, aber es ist auch kein Grund mit t. rec. das zweite ἤ durch ein haltloses εἰ zu ersetzen; 15ᵇ soll das ἔξεστίν μοι von 15ᵃ mit einem leisen Anflug von Humor rechtfertigen: Du musst mir Recht geben — oder Du müsstest durch meine Güte, was ich nicht glauben kann, zum wilden Neidhammel geworden sein. Nicht als ob durch den Neid des Beurteilers die sittliche Qualität der Handlung von 15ᵃ verändert werden könnte; es würde nur unter dieser Voraussetzung ein wütender oder eigensinniger Angriff auf das ἔξεστιν, für den es sonst keine Erklärung giebt, denkbar werden.

Der Standpunkt des Hausherrn lässt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Durch die Erteilung des vereinbarten Denars an die Ersten hat er denen gegenüber seiner Pflicht voll Genüge gethan, durch

die Auszahlung eines ebenso hohen Lohnes an die Spätergekommenen hat er mehr als seine Pflicht gethan, nicht blos ὃ δίκαιόν ἐστιν gegeben, sondern in freier Gütigkeit von seinem Eigentum an arme Lohnarbeiter verschenkt. Geschenke darf aber niemand fordern, also dürfen die, die blos ihr Recht empfangen haben, nicht murren, weil nicht auch ihnen Geschenke erteilt worden sind. Das ἀγαθόν kann neben dem δίκαιον bestehen; und eigentlich kann nur der Neid, nicht ein eingebildeter Fanatismus für Gerechtigkeit, der Güte Vorhaltungen machen, wenn sie, salva justitia, nach ihrem freien Willen verfährt.

Wir werden dem Manne beistimmen müssen. Hätte er den Letzten mehr auszahlen lassen als den Ersten, so würden wir sein Verhalten bedenklich finden, hätte er auch den Ersten mehr als sie vereinbart hatten, gegeben, da er doch einmal am Schenken war, würden wir uns dessen freuen, aber da wir nicht zu entscheiden haben, wie wirs in solchem Fall machen würden, auch nicht, welches Verfahren sozialpolitisch das wohlthätigste sein möchte, lautet unser Schluss: Jener Herr ist im Recht trotz des Murrens einiger Arbeiter; er hat Güte geübt und die Gerechtigkeit nicht verletzt, hat seine Pflicht strikt erfüllt und von seinem Recht zu Gunsten armer Mitmenschen Gebrauch gemacht. Dies Urteil über den guten und gerechten Hausherrn hat Jesus uns aber nur abgedrungen, damit die Ehrlichkeit uns zwänge, auf höherem Gebiet bei ähnlicher Sachlage ebenso zu urteilen. Was er gemeint hat, kann kaum einem Zweifel unterliegen. Wir kennen den Fall schon, wo Gott an alle Menschen ein und denselben Lohn erteilt, trotz sehr verschiedener Leistungen auf ihrer Seite, bei der Zuziehung zu seiner Festtafel, bei der Aufnahme in die Seligkeit des Himmelreichs. Vom Himmelreich will ja auch laut 1 die Parabel handeln. Jüdischer Rechenkunst, pharisäischem Verdienstdünkel erschien es als das πρῶτον ψεῦδος in Jesu Evangelium, dass er die Thüren des Himmelreichs jedermann, der kommen wollte, so lange es Tag war, offen stellte, dass er die Sünder ebenso herzlich einlud wie die Gerechten, dass er die Verlorenen förmlich bevorzugte, indem er ihnen suchend und rufend nachging, alles doch in der Gewissheit, dass Gott es so wolle, dass es dem eine Lust sei zu schenken, 500 Denare genau so gern wie ihrer 50. Die Pharisäer nannten das eine Zerstörung der Gerechtigkeit Gottes, die einem jeden vergelten will, je nachdem er gehandelt hat bei Leibesleben. Da widerlegt sie Jesus mit unsrer Parabel: so gewiss jener Hausherr recht gehandelt hat, der da den gleichen Lohn an seine Tagelöhner trotz sehr verschiedener Arbeitsleistungen auszahlte, so gewiss handelt Gott recht und unanstössig, wenn er das eine Himmelreich für alle, die seiner Aufforderung folgen, offen hält, für Sünder und für Gerechte. Was die

Gerechten als verdienten Lohn ihrer Frömmigkeit pflichtmässig erhalten, das schenkt er bussfertigen Sündern aus freier Gnade; er darf mit seinem Eigentum innerhalb der Grenzen der Gerechtigkeit schalten wie er will, und durch ihr Kommen, ihr Bussethun, wenn auch in später Stunde erst, beweisen jene Armseligen sich immerhin seiner Gnade würdig, so dass nicht von einer thörichten Verschwendung hoher Güter die Rede sein kann. Der Gott, der nur ein Heil für alle Menschenkinder bereit hält, für die Hohenpriester und Aeltesten wie für Zöllner und Huren, verdient nicht etwa Tadel, wozu blos erbärmlicher Neid den Mut finden könnte, sondern dankbare Anerkennung sei es für die Gerechtigkeit, mit der er seine Verheissungen hält an denen, die seine Vorschriften gehalten haben, sei es für die Güte, mit der er lohnt weit über Verdienst und Würdigkeit, Lohn zahlt, wo fast nur stunden-, jahre-, lebenslange Müssigkeit zu tadeln oder zu strafen gewesen wäre.

Hiermit dürfte erschöpft sein, was Jesus vermittelst unsrer Geschichte zu lehren gedachte. Es ist schon wieder Buchstabenkrämerei, wenn man aus Mt 20 1—15 ein Dogma über die Zustände im Jenseits zurechtmachen, die absolute Gleichheit folgern will. Dem stehen andre Aussprüche Jesu von ebenso unzweifelhafter Echtheit entgegen, wie die Parabel von den Minen oder Mt 19 28 f. über die Ehrenplätze, die den Aposteln ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ zugedacht sind, über das vielfältig Wiederempfangen dessen, was man um Christi willen verlassen hat. Die Monotonie des jeder wie der andre ist sicher auch für die Vollendungszeit nicht das Ideal eines Mannes von so hohem Kraftgefühl wie Jesus gewesen. Aber Mt 20 1 ff. statuiert ja auch nicht die Unmöglichkeit von Unterschieden in Rang, Stellung und Aemtern imHimmelreich, sondern schlägt jeden Anspruch einzelner Gruppen auf Bevorzugung nieder und formuliert das ἴσους ποιεῖν als das übergeordnete Prinzip in Gottes ebenso gnädigem wie gerechtem Wollen. Nicht Unterweisung über die Daseinsformen im ewigen Leben will hier Jesus bieten, sondern ein religiöses Grundgefühl in uns erwecken, das Grundgefühl evangelischen Christentums überhaupt. Die Originalität dieser Parabel wird am besten klar, wenn wir sie vergleichen mit der seit dem 17. Jhdt. aus Talmud und Midraschen beigebrachten jüdischen Parallele. Da wird ein in der Blüte seines Alters verstorbener Rabbi Bon verglichen mit einem Könige, der für seinen Weinberg viele Arbeiter gemietet hatte. Einer unter diesen übertraf die andern an Fleiss und Geschicklichkeit. Da nahm ihn der König bei der Hand und ging mit ihm auf und ab, zahlte ihm aber am Abend den vollen Lohn wie den übrigen. Und als jene murren, entgegnet der König: Was zankt Ihr? Dieser hat in zwei Stunden mehr geleistet als Ihr den ganzen Tag. Ebenso

hat auch Rabbi Bon in 28 Jahren mehr für das Gesetz gethan, als ein andrer Schüler in 100 Jahren. Der parabolische Stoff ist hier allerdings dem von Mt 20 so ähnlich, dass reiner Zufall ausgeschlossen scheint. Jesus mag so eine Geschichte wie die vom Rabbi Bon gekannt haben. Aber wenn WÜNSCHE in seinen Neuen Beiträgen S. 234 f. deshalb Mt 20 1—16 „mit geringen Abweichungen" im Talmud zu finden behauptet, so hat er in bezeichnender Selbstverspottung übersehen, dass bei einer Parabel nicht der Bildstoff, sondern der Sinn, die Tendenz die Hauptsache ist; den religiösen Standpunkt der Talmudparabel will die Parabel Jesu gerade entwurzeln. Nicht weil die Letzten in einer oder in zwei Stunden ebenso viel oder auch mehr erarbeitet haben als die Andern in einem vollen Tag, erhalten sie gleichen Lohn, sondern obgleich sie weit weniger gearbeitet haben: nicht das Verdienst eines nur scheinbar Bevorzugten wird neidischen Murrern entgegengehalten, sondern Gottes Güte, die ein Recht hat zu schenken auch ohne Verdienst, was Andre sich verdienen, und die auf dies ihr Recht niemals verzichtet.

So gehört Mt 20 1—15 auch mit seiner Anerkennung von Gerechten neben den auf Gnade Angewiesenen zu den erhabensten Dokumenten der neuen Religion wie Lc 15 11—32 — das übrigens Lc wohl als Ersatz für Mt 20 betrachtete, zumal in der zweiten Hälfte. Freilich ist von der kirchlichen Exegese diese Perikope seit Alters grenzenlos misshandelt worden. Der Hausherr sollte Gott sein, dessen Weinberg die Kirche, die Arbeiter das Menschengeschlecht. Die verschiedenen Stunden wurden auf die Geschichte der Menschen von Adam bis Christus verteilt, meist so, dass als die Letztgedungenen die Heiden erscheinen. Doch dachte man wohl auch an die Lebensalter, in denen die Bekehrung erfolgen kann. Der Abend 8 ist die Zeit des jüngsten Tages, der ἐπίτροπος entweder Christus oder der h. Geist, der Lohn-Denar die Gotteskindschaft und die daran hängende ἀφθαρσία. Der unermüdliche Eifer des Hausherrn im Aufsuchen von Arbeitern wurde vorbildlich gefunden, ebenso seine Art, Leute für sich zu gewinnen, wie man auf gegenseitiges Vertrauen baut statt auf die Urkunde eines Kontraktes, auch die Verwendung eines Vermittlers bei der Lohnzahlung soll lehrreich sein. Ein vermeintlich geschichtliches Verständnis sah in den ἐργάται die Apostel und fand nun die Eifersucht der Urapostel wider den letzten, Paulus, schon im voraus zurechtgewiesen, falls man daraus nicht Anlass nahm, die Parabel als den Niederschlag späterer Kämpfe und Kompromisse in der Christenheit aus dem Bestand echter Jesusreden zu tilgen. Das alles sind Einbildungen mit mehr oder minder grober Vergewaltigung des überlieferten Textes. All die Einzelzüge,

mit denen man operieren möchte, erweisen sich als unentbehrlich, um den einen Grundgedanken klar und anschaulich zu entfalten, gleichen Lohn bei höchst verschiedener Leistung, um das Benehmen aller Beteiligten wahrscheinlich zu machen und insbesondere unser Schlussurteil richtig zu dirigieren; die Parabel lehrt etwas nur als Einheit.

Aber hat Mt sich hier des Allegorisierens gänzlich enthalten? Hat er nicht vielleicht, wenn auch nicht durch stärkere Veränderungen im Wortlaut, so doch durch den Platz, an den er die Parabel stellte, einen Hinweis auf seine Auffassung von ihr gegeben? Wir werden diese Frage bejahen und zugleich die Auffassung des Mt als eine unglückliche ablehnen müssen. Die Entscheidung hängt innig mit dem Urteil über die Schlussgnome 16 zusammen. „So werden die Letzten Erste sein und die Ersten Letzte", könnte allenfalls auch Jesus geredet haben, dann in dem Sinn: so wird im Himmelreich jeder Unterschied zwischen Letzten und Ersten verschwinden (B. Weiss), durch die ausgleichende Kraft der göttlichen Gnade auch dieser sonst so fundamentale Gegensatz alle Bedeutung verlieren. Allein bei Mt nimmt 16ª nur 19 30 wieder auf: Viele aber werden aus Ersten zu Letzten werden und aus Letzten zu Ersten. Das πολλοί statt des bestimmten Artikels bei den Subjekten schliesst für diesen Satz die eben vorgetragene Deutung aus, er kann nur wie Lc 13 30 eine Umkehrung der Verhältnisse in ihr Gegenteil, für die einen drohend, für die andern glückverheissend, ankündigen, das „Letzte werden" ist für die „vielen Ersten" nach Lc 14 7—11 zu verstehen als eine Erniedrigung, die die allzu Selbstbewussten schmerzlich trifft, wie umgekehrt die sich selbst erniedrigen, erhöht werden sollen. Eine radikale Umwälzung, das Oberste zu unterst kehrend, sagt 19 30 an; da 20 1—15 durch γάρ ihm zur Begründung beigegeben wird, muss Mt die Parabel in dieser Richtung verstanden haben. Natürlich will er mit 16ª nur noch einmal wiederholen, was schon 19 30 stand, und unsre obige Deutung von 16ª liegt ihm fern, im Gegenteil ist das οἱ ἔσχατοι bestimmt, noch eindrucksvoller als das πολλοὶ ἔσχατοι 19 30 die Sicherheit des Umschwungs zu lehren. Die Lateiner und Syrer, Orig. und C, D, N wie der t. rec. haben nun hinter Mt 16ª noch die Worte πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί, die fast alle Neueren, Exegeten und Editoren, als Einschub aus 22 14 streichen. Aber der Interpolator, der nach den Zeugen sehr alt sein würde, muss sich bei Einfügung dieser Worte doch auch etwas gedacht haben; ihm können sie an dieser Stelle doch nicht so ganz ungehörig oder ungeeignet, wie uns heute und schon den griechischen Abschreibern, die sie hier unterdrückten, vielmehr wohl als das treffendste, letzte Wort zu dieser

Sache erschienen sein. Und zwar ist gerade vom Standpunkte des Mt aus solche Meinung ganz begreiflich: ich stehe darum nicht an, die angebliche Glosse 16[b] dem alten Mt zuzuschreiben.

19_{27} hat bei ihm Petrus den Meister gefragt: Wir haben alles verlassen und sind Dir nachgefolgt, was wird uns dafür? Feierlich hat ihm Jesus erwidert: die Ehrenplätze bei der Wiedergeburt, und hat für alle, die ihm zuliebe ähnliche Opfer bringen, glänzenden Lohn und das Erbe des ewigen Lebens $_{29}$ in Aussicht gestellt. Fährt $_{30}$ nun fort „πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι“, so kann das nur bedeuten: Aber was die Einen zu den höchsten Ehren befördert, verschafft vielen Andern den tiefsten Sturz; so gewiss Ihr erhoben werdet zu Richtern über die zwölf Stämme Israels, so gewiss werden die, die sich berufen glauben auf die ersten Plätze in Gottes Reich, grösstenteils schmählich hinausgewiesen werden; der Tag Eurer Belohnung ist für Andre der Tag ewiger Verdammnis. Nach diesen Andern brauchen wir in den Evangelien doch wahrlich nicht lange zu suchen, der Hilfe von Mt 19_{23} ὅτι πλούσιος δυσκόλως εἰςελεύσεται bedarf es da nicht, höchstens einer Erinnerung an 21_{28}—22_{14}; während die Jünger und andre Vertreter des Kreises der ὄχλοι und τελῶναι im messianischen Reich Erste werden, trifft die bisher als „Erste“ anerkannten Normalfrommen in Israel die Schmach der Erniedrigung, sie verlieren alles; einst κλητοί, werden sie zu spät inne, dass sie zu den Erwählten nicht gehören, und das bittere ὀλίγοι, das ja schon 19_{23-26} in Bezug auf das Himmelreich vorschwebte, wird definitiv bestätigt.

Zur Bekräftigung dieses Gedankens dünkt uns nun freilich die Parabel 20_{1-15} äusserst ungeeignet. Aber insofern der Hausherr dort eine minder freundliche Gesinnung gegen die Ersten als gegen die Letzten zu hegen scheint, ist die Anknüpfung für Droh- und Strafgedanken gegeben. Dem Mt war sicher auch schon der ἄνθρ. οἰκοδ. Gott, die Erstgemieteten sind ihm das offizielle Israel, die κεκλημένοι von 22_{3}, die Letzten die zum Schluss von den Kreuzwegen herangeholten Scharen 22_{9} oder das Volk, das 21_{43} den Weinberg in Pacht erhält, der Sohn 21_{29}, der nachher reuig in den Weinberg geht. Das Murren wider den Hausherrn macht für sein Gefühl diese Ersten schon der Teilnahme am Reich verlustig; in $_{15}$[b] findet er ihnen den Neid, dies niedrige Laster, auf den Kopf zugesagt, mit $_{14}$[a] ἆρον τὸ σὸν καὶ ὕπαγε schien ja Gott jene Menschenklasse aus seiner Nähe wegzuweisen, zwischen ihrem und seinem Eigentum eine unüberbrückbare Kluft zu konstatieren; und wer von Gott nur auf Grund gerechten Urteils empfängt, was er verdient, ohne dass die Gnade ein Uebriges thut, was kann der andres empfangen als die

Verdammnis? Es liegt ja auf der Hand, dass die Parabel nicht so verstanden werden wollte, das ἕως τῶν πρώτων 8, οἱ πρῶτοι ἔλαβον καὶ αὐτοί 10, τῷ ἐσχάτῳ δοῦναι ὡς καὶ σοί 14 schliessen die Unterscheidung von Verdammten und Belohnten aus — auf diese zu reflektieren kann Jesus auch einmal unterlassen —; eine Erniedrigung der πρῶτοι soll nicht vorgestellt werden, nur eine gnädige Erhöhung aller ἔσχατοι bis zur Höhe des ersten Ranges: aber wenn ein Iren. doch die Parabel schon wie eine gnostische Apokalypse deutet, kann auch Mt sie schon missverstanden haben; vielmehr er hat es sicher gethan, indem er einseitig das Gewicht auf die letzten Verse legte, einzelne Züge presste und den Gegensatz von ἔσχατοι und πρῶτοι, der in der Parabel ganz nebensächlich ist, als Hauptsache behandelte.

So wurde unter seinen Händen dies evangelium in nuce, das blos von der Geberfreudigkeit Gottes handelt, zu einem Strafwort wie 21 33—46, einer bitteren Abfertigung der „Ersten", die auf Lohn rechnen, sich aber gründlich täuschen. Wir werden den Mt als den ältesten uns bekannten Interpreten einer herrlichen Parabel ehren, aber wo der Text seine Auslegung sich geradezu verbittet, müssen wir diesen höher stellen. Ob Mt zuerst auf das Verständnis verfallen ist, oder ob er die Parabel schon in ihrem jetzigen Zusammenhange, also wesentlich wie bei ihm gedeutet, vorfand, kann niemand entscheiden. Leider auch nicht, ob wenigstens 16ª der ursprüngliche Parabelschluss ist. Falls er es wäre, würde die Einfügung von 20 1—16 hinter 19 27—30 sich leicht erklären; indess, wer garantiert die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von 19 30 mit 27—29? Den Grundsatz 19 30 kann Jesus wohl vertreten haben; er passt auch hinter 19 27 ff., indem er mahnt, über dem τί ἄρα ἔσται ἡμῖν nur die Hauptsache, das ὅτι nicht zu vergessen, was viele sehr zu ihrem Schaden thun. Jesus kann auch hinter der Parabel 20 1—15 die Gnome 16ª gesprochen haben, die Voranstellung des οἱ ἔσχατοι ἔσονται πρῶτοι würde noch auf die wirkliche Tendenz der Parabel weisen; erst Mt hätte das Wort als Zuweisung von Tod und Leben auch hier gefasst. Aber von dem tiefen Inhalt der Parabel giebt das Wort 16ª doch immer nur einen geringen Teil wieder; dazu in einer Form, die den Verdacht nahe legt, auf Ausdeutung des ἀρξάμενος ἀπὸ τῶν ἐσχάτων 8 zu beruhen; und konnte die Parabel von dem gleichen Lohn würdiger ausklingen als in die letzten Worte von 15: ὅτι ἐγὼ ἀγαθός εἰμι?

42. Von den anvertrauten Geldern. Mt 25 14–30 Lc 19 11–27 [1].

Als eine weitere Begründung für das γρηγορεῖτε οὖν, womit Mt 25 13 die Jungfrauenparabel schloss, fügt er 14 (durch γάρ) die Parabel von den Talenten an, deren Gleichnischarakter die Einleitung ὥσπερ ἄνθρωπος ... ἐκάλεσεν scharf hervorhebt. Dieser Satz ist anakoluthisch; als Nachsatz ist zu ergänzen etwa: ebenso ist es im Himmelreich. Einen ἄνθρωπος ἀποδημῶν fanden wir auch 21 33; der Sache nach auch 24 45ff. Mc 13 34; hier ruft der Mann seine Knechte, übergiebt ihnen sein Vermögen in angemessener Verteilung und tritt dann die Reise an. ἐκάλεσεν vgl. 20 8, τοὺς ἰδίους δούλους wie 22 5 ohne Betonung des ἰδίους, das παραδοῦναι als Vertrauensakt wie 11 27, τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ = 24 47, es handelt sich, wie 15 zeigt, um sein Baarvermögen. Und zwar gab er dem einen fünf Talente, dem andern zwei, dem andern eins, ᾧ μέν — ᾧ δέ, ᾧ δέ = 21 35 22 5, von Mt hier als vollständige Aufzählung verstanden, ursprünglich wohl nur beispielsweise herausgreifend, da auch der „schlichte Handelsmann“, den B. Weiss hier erblickt, mehr als drei Sklaven besessen haben wird, wenn er ihnen acht Talente, also fast 36 000 Mk. anvertrauen konnte. Das Prinzip des Mannes bei der Zumessung der einzelnen Beträge erläutert der Zusatz: einem jeden nach seiner Fähigkeit; ἑκάστῳ auch bei dreien nicht auffallend, vgl. Rm 14 5; κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν, bereits von Clem. Al. Strom. I 1 3 richtig umschrieben κατὰ τὴν τοῦ λαμβάνοντος δύναμιν: Jeder bekam das für seine Kräfte passende Mass. Der Herr hätte einfach nach seinem Belieben — laut 20 15a — verteilen können; es liegt dem Erzähler daran, festzustellen, dass er vielmehr unter weiser Rücksichtnahme auf das Können seiner Knechte verfahren ist, auf ihre Begabung für Geldgeschäfte, daher beruft sich auch der dritte Knecht 24 nicht erst auf seine Unfähigkeit. Die Knechte wissen, wozu ihnen das Geld übergeben worden ist, obwohl Worte darüber nicht gefallen sind. Sogleich 16 ging der Empfänger der fünf Talente hin, arbeitete mit ihnen und schaffte weitere fünf Talente, ebenso (17 ὡσαύτως = 20 5 21 30 36) gewann, der die zwei empfangen hatte (ὁ τὰ δύο scil. λαβών, vgl. 20 9 οἱ περὶ τὴν ἑνδεκάτην ὥραν) weitere zwei. Das εὐθέως bezogen die meisten Alten, auch Luther, zum vorhergehenden „und zog bald hinweg“; viel wahrscheinlicher gehört es zu πορευθείς und malt wie dieses, vgl. 22 15, den Eifer des Knechtes. ἐργάζεσθαι arbeiten, wohl in der Volkssprache für Geldgeschäfte angewendet, ἐν

[1] W. Schmidt, St. u. Kr. 1883, 4, S. 782—799, giebt eine nur zur Erkenntnis von Auslegungsfehlern nützliche Besprechung der Parabel.

αὐτοῖς = 20 15 ποιεῖν ἐν τοῖς ἐμοῖς. Andre fünf resp. zwei Talente vgl. 4 21 ἄλλους δύο ἀδελφούς hinter 4 18 εἶδεν δύο ἀδελφούς. Was 17 κερδαίνειν (= 16 26) heisst, wird 16 vulgärer durch ποιεῖν (vgl. καρπόν oder καρποὺς ποιεῖν 3 8 10 7 17 19 21 43) ausgedrückt, denn trotz der schlechteren Bezeugung wird 16 mit t. rec., TISCH. ἐποίησεν zu lesen sein, da das Eindringen eines falschen ἐκέρδησεν aus 17 und 20 sehr nahe lag, um so weniger die Emendation eines echten ἐκέρδ. in ἐποίησεν. Um die 100 Prozent des Gewinns zu erklären, hat man auf den hohen Zinsfuss des Altertums verwiesen; mindestens bei Mt, wo ja „lange Zeit“ (19) vergeht, ehe der Herr zurückkehrt und jener Gewinn konstatiert wird, bedarf es dessen nicht, auch veranlasst uns nichts, den Gewinn nur aus Ausleihe- resp. Wuchergeschäften fliessend zu denken; das Kapital wird vielmehr treue Arbeit unterstützt haben. Verhältnismässig haben also die beiden ersten Knechte den gleichen Nutzen geschafft, das anvertraute Geld verdoppelt. Dagegen 18 der das eine (Talent) empfangen hatte, ging fort, grub Erde auf und verbarg das Geld seines Herrn. Er legt es also nur auf ein sicheres Verstecken an, wozu er sich ein Loch tief in die Erde gräbt, vgl. 13 44 und Artemid. II 59 οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ τὴν γῆν ἀνασκαφῆναι θησαυρὸς εὑρίσκεται. Hier steht ἀπελθών (= 18 30) für πορευθείς 16 bei dem fleissigen Knecht, eine schwerlich von Mt beabsichtigte Variante, aber doch nicht rein zufällig, insofern das πορευθείς mehr den Eifer für die neuen Aufgaben malt, ἀπελθών mehr zum Ausdruck bringt, dass der Knecht 18 sich von den andern trennt. 19 Nach langer Zeit kommt der Herr jener Knechte und hält Abrechnung mit ihnen; συναίρειν λόγον μετά = 18 23; ἔρχεται feierlich für „wiederkommen“ wie 24 46, vgl. 25 11, wie παρουσία noch ein Zeichen, dass es ursprünglich eine Ankunft, nicht eine Rückkunft des Messias gewesen ist, auf die man hoffte; die christlich umgestaltete Eschatologie hat die älteren Termini beibehalten, erst Clem. Al. Strom. I 1 3 lässt den Heiland αὖθις ἐπανελθὼν τιθέναι λόγον. Zu μετὰ πολὺν χρόνον vgl. Lc 20 9 ἀπεδήμησεν χρόνους ἱκανούς und das Mt 24 48 25 5 angenommene χρονίζειν. „Der Herr jener Sklaven“ erinnert an 24 50 18 27; sie sind sein Eigentum geblieben, also alles von ihnen inzwischen Erworbene ebenso ihm gehörig wie das, was er ihnen übergeben hatte. Die Verhandlung wird nun mit echt orientalischer Umständlichkeit und absichtsvoller Gleichförmigkeit im Ausdruck erzählt: 20 und es trat heran der die fünf Talente empfangen hatte und brachte weitere fünf Talente — offenbar (s. 28) ausser den fünf, die er selbstverständlich zurückgeben musste — und sprach: „Herr (ehrfurchtsvolle Anrede = 11 Lc 13 8), fünf Talente hast Du mir übergeben, sieh (ἴδε oft bei Mc, z. B. 11 21), weitere fünf Talente habe ich ge-

wonnen." Die Sprache eines Sklaven ist fein getroffen, der nur die Thatsachen neben einander stellt, ohne sie auch nur syntaktisch zu verknüpfen, geschweige ein Urteil aus ihnen zu bilden. προςελθὼν heisst es von jedem der drei Knechte, sie haben gewissermassen in der von früher her feststehenden Reihenfolge anzutreten wie die Knechte des Königs 18 24, wo allerdings der Schuldner von 10 000 Talenten nicht προςῆλθε, sondern προςήχθη. Sprach 21 zu ihm sein Herr (ὁ κύριος αὐτοῦ = 24 46, das asyndetische ἔφη αὐτῷ ὁ bei Mt beliebt, z. B. 4 7 26 34): O, guter und treuer Knecht, über Weniges warst Du treu, über Vieles will ich Dich setzen, gehe ein in die Freude Deines Herrn. Das εὖ ist sicher (wie das nur elegantere εὖγε Lc 19 17) Interjektion etwa wie unser „ei", um Freude auszudrücken, nicht wie καλῶς Rm 11 20 eine Anerkennung des vorher Gesagten = gut, recht so. Der Herr apostrophiert den Knecht nun auch seinerseits, indem er ihm die ehrendsten Prädikate beilegt, πιστός = 24 45, die wichtigste Eigenschaft dessen, dem etwas anvertraut worden ist laut I Cor 4 2, ἀγαθός nicht gleich φρόνιμος wegen 24 45, aber freilich auch nicht gleich ἀγαθός 20 15 gütig oder gleich ἀγαθός 19 17 sündlos, sondern in diesem Zusammenhang = tüchtig, brav, vielleicht im Vokativ mit dem Nebensinn wie Mc 10 17 διδάσκαλε ἀγαθέ = lieb. ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός ist logisch dem ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω subordiniert: nachdem (resp. zum Lohn dafür, dass) Du treu warst, nämlich während der ganzen Zeit meiner Abwesenheit; ἐπὶ ὀλίγα, ἐπί wohl nicht blos um die Richtung, die die Treue nimmt, etwa wie Lc 15 4 anzugeben, sondern zur Bezeichnung der freien Verfügung, die er über ὀλίγα gehabt, vgl. Lc 1 33 βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ. ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω ist eine uns durch 24 45 bekannte Phrase, der Gegensatz von ὀλίγοι und πολλοί aus Lc 7 47 12 47f. Mt 7 13f. 20 16 b 22 14. Und nur um ὀλίγα und πολλά dreht sich die Antithese, aus dem Wechsel der Verba bei ἦς und καταστήσω σε sind keine theologischen Feinheiten herauszupressen; „gesetzt" worden ist der Knecht auch schon über das Wenige, und dass er über Vieles wiederum treu sein wird, ist bei diesem Vorsatz des Herrn die selbstverständliche Voraussetzung. Er wird viel grossartigere Vertrauensbeweise, eine ganz andre Machtfülle zuerteilt erhalten, da er sich bei dem Wenigen so zuverlässig gezeigt: er soll eintreten in die Freude seines Herrn. Die Seltsamkeit dieser Verwirklichung des ἐπὶ πολλῶν καταστῆσαι nützt es nichts abzuleugnen. Esth 5 14 wird Haman von seinem Weib und seinen Freunden aufgefordert: σὺ δὲ εἴςελθε εἰς τὴν δοχὴν σὺν τῷ βασιλεῖ καὶ εὐφραίνου, Lc 14 23 werden Leute von den Zäunen her genötigt εἰςελθεῖν, ebenfalls zu einem Festmahl; und so hat man wohl hier die χαρά als Freudenmahl, das der Herr veranstaltet, deuten wollen:

Lc 12 37 schreitet der Herr in seiner Freude über die Wachsamkeit seiner Knechte ja sofort dazu sie sich zu Tisch setzen zu lassen und ihnen selber aufzuwarten; ähnlich könnte hier der treue Knecht an seines Herrn Tafel befohlen werden, als Einleitung der verheissenen Rangerhöhung. Indess das wäre ein wunderlich geheimnisvoller Ausdruck in einer sonst so schlichten Rede, χαρά als Freudenmahl ist nicht nachweisbar, und immer wieder wird man in εἴσελθε etc. statt einer vorläufigen Gunstbeweisung den letzten Trumpf ausgespielt, den Hauptlohn deklariert zu finden erwarten. Auch ohnedies erweckt das Wort des Herrn Bedenken: sind fünf Talente denn Weniges? Und worin mögen die πολλά bestehen, über die der Sklave nunmehr gesetzt werden soll? Bei der Abreise des Herrn bestand sein Vermögen aus acht Talenten; was aus drei von denselben geworden ist, weiss er noch nicht; zehn liegen bisher vor ihm, können die etwa gegenüber den früheren fünfen, wenn der Knecht, wie es 28 ja scheint, sie insgesamt behält, πολλά heissen? Oder hat der Herr selber unterwegs ungeheure Reichtümer gesammelt? Das hätte gesagt werden müssen, wenn doch nur dadurch ein weiterer Zug in der Geschichte verständlich wurde.

Sehr einfach erklärt sich alles, wenn in 21 bei Mt nicht der ἄνθρωπος ἀποδημῶν zu einem Sklaven, sondern der wiedergekehrte Messias zu einem seiner Gläubigen redet; was er in seiner Herrlichkeit dem zu bieten hat, ist immer πολλά, womit verglichen auch die höchsten und einflussreichsten Aemter auf Erden nur ein „Weniges“ darstellen; II Tim 2 12 καὶ συνβασιλεύσομεν und Mt 19 28 f. rechtfertigen das ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω zur Genüge, und „eingehen“ ist ja Rm 11 25 schon t. t. für selig werden, der Ausdruck ἡ χαρὰ τοῦ κυρίου σου für „Himmelreich“ doch nicht auffallend, wenn selbst Paulus Rm 14 17 das Reich Gottes definiert als χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ! Die χαρά unsres Herrn bildet den strikten Gegensatz zu dem κλαυθμός in der äussersten Finsternis draussen, wohin der böse Knecht 30 expediert wird; so sicher wie das eine von der Höllenpein ist das andre von der Himmelsseligkeit zu verstehen. Der Stilfehler aber, der darin vorliegt, dass 21b auf einmal statt eines über grossen Gelderwerb erfreuten Menschen der Christus des jüngsten Tages das Wort führt, ist um nichts grösser als ein ähnlicher in 24 51 22 13. 22 versetzt uns wieder ganz in die Situation der Erzählung zurück; „herantrat auch der die zwei Talente (λαβών schiebt t. rec. ein, nach 17 inkonsequent) empfangen hatte und sagte: „Herr, zwei Talente hast Du mir übergeben, siehe, weitere zwei Talente habe ich gewonnen.“ Von ein paar Abkürzungen abgesehen, ist das die genaue Parallele zu 20; buchstäblich stimmt mit 21 der Bericht über den vom Herrn erteilten

Bescheid 23 überein. Etwas Neues bringt 24. Heran trat aber auch der das eine Talent empfangen hatte (εἰληφώς von t. rec. in λαβών konformiert; der Wechsel der Tempora hat aber auch nicht etwa einen tieferen Grund) und sagte: „Herr, ich kannte Dich, dass Du ein harter Mann bist, der Du erntest, wo Du nicht gesät, und einsammelst, wo Du nicht ausgestreut; 25 und so fürchtete ich mich, ging hin und versteckte Dein Talent in der Erde, siehe, da hast Du das Deine." Das ἴδε auch in dieser Rede beweist, dass der Knecht inzwischen jenes Talent wieder aufgegraben und mitgebracht hat, entsprechend 22 war 24ᵃ darüber schweigend hinweggegangen. ἔχεις = Du hast wieder: τὸ σόν vgl. τὸ ἐμόν 27 = 20 14 15. Das τὸ σόν involviert indirekt eine Anklage wider die ἄλλα τάλαντα, die 20 22 die Mitknechte herangetragen haben, die sind andern Leuten abgenommen, also nach strengem Recht nicht dem jetzigen Besitzer gehörig. Der Knecht meint, was sein Herr sein eigen nennen dürfe, erhalte er, soweit er es ihm anvertraut, hiermit unverkürzt zurück. Immerhin hat er das Gefühl, sich rechtfertigen zu müssen, da er, im Unterschied von den Mitknechten, nichts hinzuerworben hat; zu dem Zweck erzählt er, wie er es mit dem Gelde gemacht habe, ziemlich mit denselben Worten, mit denen es 18 uns erzählt worden war, doch das Wichtigste hinzufügend, nämlich sein Motiv für solche ängstliche Vorsicht, die ein Kapital lieber unbenutzt liegen lässt, als einen Groschen davon zu gefährden. Aus Furcht hat er das gethan, das Part. φοβηθείς ist dem Part. ἀπελθών subordiniert wie Mc 5 33 ein εἰδυῖα dem φοβηθεῖσα. Und zwar hat er sich vor dem Herrn gefürchtet. Ich kenne Dich längst als harten Mann, ἔγνων mit doppeltem Objekt, σε und ὅτι-Satz, vgl. Lc 13 25. ἔγνων vgl. Mt 7 23 Lc 16 4 = ich habe kennen gelernt, ich weiss; σκληρὸς εἶ ἄνθρωπος, σκληρός von harten, anstössigen Worten Joh 6 60, von einem aller Zucht eigensinnig widerstrebenden Sklaven Prov 29 19 gebraucht, hier = gewaltthätig, rücksichtslos. Das wird veranschaulicht durch das θερίζων ὅπου οὐκ ἔσπειρας καὶ συνάγων ὅθεν οὐ διεσκόρπισας. θερίζειν und σπείρειν bilden, vgl. 6 26 Joh 4 36 f., eine nicht missverständliche Antithese, wozu συνάγειν und διασκορπίζειν — die Attraktion συνάγων ὅθεν neben θερίζων ὅπου soll nur die Monotonie vermindern — eine gleichbedeutende Parallele bilden könnte, vielleicht aus einem volkstümlichen Spruch übernommen; συνάγειν für ernten, einsammeln ist häufig, z. B. 6 26, διασκορπίζειν als reiner Gegensatz zu συνάγειν uns schon Lc 15 13 vorgekommen. An Worfeln zu denken bei διασκ. und bei συνάγ. an das Wegsammeln von fremder Tenne haben wir kein Recht, eher möchte, zumal wenn der Blick auf Lc 19 21 schon gestattet ist, συνάγων einsammeln, einkassieren = Job 20 15 Hagg 1 6 bedeuten und διασκορπ. austeilen = ψ 111 9; beides soll jedenfalls ein sich auf Kosten andrer

Leute Bereichern darstellen; darin besteht des Mannes Härte, dass er es liebt, den Gewinn für sich einzuheimsen, wo nicht er die erforderlichen Kosten und Mühe angewandt hat, und da sich die Menschen solcher Praxis nicht gutwillig fügen, dass er gewaltthätig und ohne Erbarmen seinen Vorteil durchzusetzen weiss. Für das Verhalten des Knechts kommt das in Betracht nicht, insofern dieser nun fürchten musste, solch ein Herr würde das etwa Hinzuerworbene ihm doch wegnehmen, sondern insoforn er schwere Misshandlung im Fall unglücklicher Verwertung des Talents für sich voraussah: wehe ihm, wenn er einem Herrn von so rücksichtslosem Egoismus einen Teil seines Vermögens verbrachte. Darum glaubt er klug gehandelt zu haben, wenn er das Geld so verwahrte, dass nichts davon verloren gehen konnte, und fühlt sich seiner Pflicht entledigt, indem er das Anvertraute auf Heller und Pfennig zurückstellt. Aber sein Herr ist andrer Meinung, und eben in dieser Meinung, die auch die jedes Hörers werden soll, liegt die Pointe der Parabel. Er antwortet ihm 26: böser und fauler Knecht, Du wusstest, dass ich ernte, wo ich nicht gesät, und einsammle, wo ich nicht ausgestreut? (27) Also hättest Du meine Gelder den Bankhaltern bringen müssen, und wenn ich dann kam, hätte ich das Meinige mit Zinsen geholt. πονηρὲ δοῦλε nennt er diesen, im Gegensatz zu dem ἀγαθέ 21 23, im Voc. Sing. mochte er wohl κακός von 24 48 nicht gern verwenden. καὶ ὀκνηρέ ist nicht genau gegensätzlich zu καὶ πιστέ, positiv untreu ist der Knecht ja nicht verfahren; der spezielle Fehler, den der Herr an ihm bemerkt, ist Trägheit (ὀκνηρός vgl. Rm 12 11; Prov 6 6 9 auch im Vokativ). Die Erklärung, die der Knecht für sein Thun gegeben, betrachtet der Herr als leere Ausrede, Faulheit, Unlust etwas zu wagen und zu schaffen als das wirkliche Motiv. Dass gerade die 24 beschriebene Veranlassung zur Furcht ihm ein andres Verhalten zur Pflicht gemacht hätte, demonstriert er ihm ganz geschickt, indem er jene Voraussetzungen einmal acceptiert — wohl in Form einer Frage, wobei er ἔγνων in ᾔδεις verwandelt und hernach etwas kürzt — und 27 ihm die Konsequenz, die sich daraus ergab, vorhält, οὖν wie 7 11, ἔδει σε = 18 33. τὰ ἀργύρια sicher das echte, während t. rec. den Sing. nach 18 konformiert; βαλεῖν τοῖς τραπεζίταις, der Dativ bei βαλ. wie 15 26, etwa = in die Bank werfen, βαλεῖν wie Mc 12 41 ff. von freiwilligen Geldzahlungen, dort εἰς τὸ γαζοφυλάκιον. Die τραπεζῖται nehmen eben jede grössere Geldsumme an, und zahlen dann Zinsen, haften mit ihrem Vermögen für die Rückerstattung. Dann hätte sicher (καί Wav consec.; ἐλθών = 24 46) bei der Rückkehr ich das Meine mir beschafft (oder auch wiedergekriegt, κομίζ. = Sir 29 6) mit Zinsen, d. h. einigermassen vermehrt. Bei diesem Verfahren hättest Du nichts riskiert und den von

meinem Eigennutz ja so brennend begehrten Gewinn beschafft; da Du es nicht gethan hast, sage ich Dir Faulheit als das Dich bestimmende Motiv auf den Kopf zu. Und dieser Auffassung entsprechen des Herrn letzte Verfügungen. Nehmt ihm, sagt er 28, das Talent und gebt es dem, der die zehn Talente hat. οὖν hinter ἄρατε stellt diesen Befehl als Konsequenz des 26f. gefällten Urteils hin, αἴρειν ἀπό τινος = 21 43, wo auch ein δοθήσεται dem ἀρθ. korrespondiert. τῷ ἔχοντι τὰ δέκα τ., d. h. dem treuen Knecht von 16 20 21. Als den definitiven Besitzer der zehn Talente will er den Sklaven durch dies ἔχων trotz dem ἔχεις 25 schwerlich hinstellen; er gebraucht den Ausdruck halb zufällig statt προσενεγκόντι, halb in Vorbereitung auf das ἔχοντι 29; freilich muss vorausgesetzt sein, dass dem Manne nicht etwa inzwischen das Geld weggenommen worden ist. Wen der Herr mit ἄρατε anredet, bleibt ungewiss; Mt würde, wenn er darüber reflektiert hätte, sagen: irgend welche anwesende, von der Reise mitgebrachte Diener; in Wahrheit mag zu der Wahl des ἄρατε und nachher 30 ἐκβάλετε statt eines Impv. pass., wie er 21 43 durchklingt, mitgewirkt haben, dass dem Mt schon die Engel vorschweben, die am jüngsten Tage dastehen, um die Befehle des Weltenrichters unverzüglich zu vollstrecken. 29 begründet das Verdikt 28 durch Anziehung eines allgemein giltigen Prinzips: denn jedem der hat, soll gegeben und immer vergrössert (scil. noch mehr gegeben) werden, dagegen wer nicht hat, dem soll auch was er hat genommen werden. 13 12 enthält denselben Spruch mit geringen Abweichungen, statt des Dativs τῷ ἔχοντι παντί heisst es dort ὅστις ἔχει und ὅστις οὐκ ἔχει statt dieses syntaktisch losen Genetivs τοῦ μὴ ἔχοντος 25 29. Die akuminöse Zuspitzung, die dem μὴ ἔχων dann doch wieder ein ἔχειν zuschreibt — es war kleinlich, wenn Marcion und Syr[cur] bei Lc 19 26 nach dem von Lc 8 18 gegebenen Beispiel καὶ ὃ ἔχει in καὶ ὃ δοκεῖ ἔχειν verifizierten! —, enthält keine Dunkelheit, am wenigsten an unsrer Stelle, wo wir den dritten Knecht als μὴ ἔχων anerkennen müssen und doch verstehen, dass ihm genommen werden kann, was er hat. Der Spruch will sagen: die Menschen zerfallen in zwei Klassen, in Habende und Nichthabende, und da giebt es kein Drittes, aber auch keinen Stillstand hüben wie drüben: dem Habenden wächst sein Reichtum mit jedem Tage, der Nichthabende sinkt immer tiefer dem völligen Nichts zu. Was für ein Haben Jesu vor allem vorschwebte, wenn er solche Gnome formulierte, wissen wir aus 7 16 ff. 21 28 ff., und in dem grossen Weltgerichtsgemälde, das Mt 25 31—46 entwirft, kann man die zur Rechten einfach als die ἔχοντες, die zur Linken als die μὴ ἔχοντες bezeichnen; wie 34—40 das περισσευθήσεται auf der einen Seite beschreibt, so 41—46 das ἀρθήσεται auf der andern. Aber das Wort war mannigfacher Verwendung fähig; Mt 13 12 hat den

Hauptton die zweite Hälfte, während die erste nur subordiniert vorgeschoben wird, hier umgekehrt soll insbesondere das δότε τῷ ἔχοντι 28b begründet werden, viel weniger das ἄρατε 28a, denn so muss sich der Herr auf den zu bestrafenden Knecht ja erst förmlich wieder besinnen. „Und den elenden Sklaven werft hinaus in die äusserste Finsternis, wo Heulen und Zähneknirschen sein wird.“ Das lesen wir 22 13 ebenso, nur der ἀχρεῖος δοῦλος ist hier neu, über diesen Titel s. zu Lc 17 10 S. 21.

In 30 liegt noch unverkennbarer als 21 23 die Sprache des Messias-Richters vor; aber schon die Berufung auf den Grundsatz 29 passt weniger in den Mund des „schlichten Handelsmanns“. Eine gewisse Inkonvenienz bleibt auch bestehen, insofern 29 j e d e m Habenden neue Gaben verheisst, 28 aber nur für den Meistbesitzenden eine Steigerung seines Reichtums verfügt, ohne den Mann der vier Talente zu berücksichtigen. Hat die Geschichte einst mit 28 geschlossen, so könnte 29 von Jesus beigefügt worden sein als behältliche Formulierung einer aus der Geschichte zu entnehmenden religiösen Wahrheit. Und die Geschichte ist dann eine prächtige Parabel, deren Pointe, wenn man alles eigentlich versteht, mit Notwendigkeit aus ihr hervorspringt und zur Verwertung für das sittlich-religiöse Leben sich darbietet. Ein Mann hatte grössere Kapitalien an seine Knechte verteilt, als er eine lange Reise antrat; bei der Rückkehr hat der eine Knecht fünf Talente zu zehn, der andre zwei zu vier vergrössert, der dritte hat das eine, das er bekommen hatte, unverändert bewahrt, und behauptet dies aus Furcht vor der Härte des Herrn, im Fall er mit dem Gelde Unglück haben sollte, gethan zu haben. Der Herr aber wirft ihm Faulheit vor, und während er den beiden andern seine höchste Zufriedenheit äussern durfte, nimmt er diesem trägen Knecht das eine Talent weg und fügt es noch zu der Summe, die er in den Händen des tüchtigsten Knechtes lässt. Dagegen bietet Mt hier 21 23 30 einen nur bei allegorischer Deutung der Geschichte verständlichen Text, er erblickt also in dem Herrn den Weltenrichter, dessen Reise 14 stellt die Himmelfahrt vor; charakteristisch ist auch die Rückkehr nach langer Zeit, die Knechte sind ihm Typen der Christusgläubigen auf Erden, die Talente, das, was jeder Gläubige empfangen hat an Gaben und Aufgaben „ihm etwas zu thun“ 40 45. Und wie er 25 1—13 durch die Jungfrauenparabel demonstriert fand, dass Christus bei seiner Wiederkunft uns zur Stelle und in allem bereit vorzufinden wünscht, alle aber, die zu spät kommen, von seiner Herrlichkeit ausgeschlossen werden, so soll 14—30 lehren, dass Christus von seinen Gläubigen erfolgreiche Arbeit verlangt, dass angebliche Knechte, die nichts zu Wege gebracht haben und keine Früchte schaffen,

der ewigen Strafe verfallen, während die, die je nach ihren Kräften in seiner Sache tüchtig und treulich thätig gewesen sind, in sein Freudenreich eingehen. Für Mt prägen die Parabeln 24 45—51 25 1—13 25 14—30 alle denselben Gedanken ein, die Notwendigkeit, allzeit auf die Wiederkunft Christi bereit zu sein, nur dass die zwei ersten mehr das unvermutete Kommen Christi betonen, die letzte mehr den ausnahmslosen Ernst seiner sittlichen Forderungen, die in dem Tableau 25 31—46 ja dann eine so erhabene Darstellung finden.

Unmöglich aber ist von Hause aus die Parabel 14—30 auf allegorische Deutung angelegt gewesen. Wichtige Züge, wie das Vergraben des einen Talents in der Erde, das Einwerfen in die Bank hat auch Mt noch nicht gedeutet; die Exegeten, die es thun, haben die abenteuerlichsten Einfälle herausgekünstelt. Aber an dem 24 gezeichneten Bilde des Herrn scheitert endgiltig der Versuch, diesen mit Christus oder Gott zu identifizieren. Natürlich weiss die kirchliche Exegese auch hier Rat; Christus ist z. B. ein θερίζων ὅπου οὐκ ἔσπειρεν, weil er Tugenden selbst in der Heidenwelt, wo er sein Evangelium noch nie ausgestreut, für sich wachsen lässt; aber die Härte, die Furcht erweckt, passt zu seiner Figur wahrhaftig nicht, und in 24 die Frechheit des Sünders zu bewundern, der die Schuld an seinen Mängeln seinem Gotte statt sich zuschreibt, hindert uns die Art, wie 26 der Herr selber die von dem Knechte geltend gemachten Züge acceptiert. Nach dem Willen des Verfassers unsrer Parabel sollten wir uns den ἄνθρωπος als einen σκληρὸς ἄνθ. vorstellen, für dessen Praxis gar nicht einmal das summum jus summa injuria sich als massgebend offenbart, sondern ganz einfach der Vorteil das oberste Gesetz ist: wenn selbst so ein Herr faule Knechte straft, treue aber hoch belohnt, wie viel mehr, vgl. 7 11, haben wir dann von Gott das schärfste Unterscheiden zwischen Fleissigen und Unfleissigen, zwischen nützlichen und unnützen Dienern zu gewärtigen! Was allerwärts gilt, dass der, der etwas leistet, hochgeschätzt wird, wer aber, gleichviel mit welchen Entschuldigungsgründen, eine lange Zeit einfach unbenutzt verstreichen lässt, diese seine Thorheit und Trägheit zu büssen bekommt, das macht uns die Geschichte Mt 25 14 ff. zunächst so anschaulich, dass wir keinen Einwand erheben können. Die Anwendung auf unser Verhältnis zu Gott ergab sich für jeden Hörer Jesu dann von selbst: auch Gott lohnt nur den, der ihm etwas Eignes mitbringt, der Gottes Gaben getreu ausnützt, während er mit Entziehung auch seines letzten Vertrauens und aller Gunst bestraft den, der sein Leben und seine Kraft zum Guten, Gottes Geschenke, lässig vergeudet. B. Weiss beschränkt die Absicht der Parabel darauf, die treue Verwendung des anvertrauten Reichtums einzuprägen und zu zeigen, dass Untreue in

der Verwaltung des irdischen Guts sich selbst durch den Verlust desselben bestraft. Er glaubt, dass ursprünglich Mt 25 14—30 neben der Haushalterparabel Lc 16 1—9 gestanden hat, weil die dort von Lc 10—13 angeschobenen Sprüche nur hinter Mt 25 14 ff. passen. Es ist aber ein sehr bedenkliches Verfahren, die Auslegung eines Gleichnisses durch seinen Standort im Evangelium, den man noch dazu vermittelst einer vagen Hypothese sich zurechtgemacht hat, bestimmen zu lassen; hier würden wir WEISS' Auffassung ablehnen müssen, selbst wenn alle alten Zeugen Lc 16 1 ff. und Mt 25 14 ff. neben einander stehen hätten. So wenig angebracht es ist, dass wir uns in den Streit der früheren Exegeten einmischen über den tieferen Sinn der Talente, ob sie das Evangelium, die reine Lehre, das kirchliche Amt, die leiblichen und geistlichen Fähigkeiten bedeuten, so verkehrt ist es, eine andre Bedeutung, nämlich die: „irdisches Gut" für die Talente nun zu fordern, nur weil Lc 16 10—12 neben Mt 25 21 23 einer- und neben Lc 16 9 andrerseits solchen Gedanken anregen können. Handelte Jesus in unsrer Parabel blos von der treuen Verwendung des anvertrauten Reichtums, so hat er sehr unvorsichtig gesprochen, denn er zwang dann den Hörer fast, nach unendlicher Vermehrung des Reichtums zu streben, wohl gar die Benutzung der Bankgeschäfte in diesem Interesse als göttlichen Rat zu betrachten. So lange wir nicht ein ausdrücklich die Anwendung der aus der Geschichte Mt 25 14—30 zu ziehenden Lehre beschränkendes Wort Jesu besitzen, müssen wir für seine weiteste Anwendung eintreten: auf Treue in allem, was Gott uns anvertraut hat. Und ob man mit B. WEISS die Einreihung dieser Perikope unter die Zukunftsparabeln tadeln darf? Insofern die Wiederkunft Jesu nun ein Hauptmoment in ihr geworden ist, gewiss; dagegen haben wir keinen Anlass, ihre Verknüpfung mit den Zukunftserwartungen ganz als widersinnig zu bestreiten. Die Belohnung der Treue und die Bestrafung der Trägheit findet ja wohl auch immerfort in unserm Leben schon statt; ich zweifle doch nicht, dass Jesus ihre Vollziehung mit dem Eintritt der Endvollendung verbunden gedacht hat, und auch hier den in Erfüllung seiner Pflicht nachlässigen Frommen mit einem irreparabile damnum bedrohen wollte. So hat Mt sich von dem echten Verständnis dieser Parabel gar nicht weit entfernt, eigentlich nur ihre einheitliche Wirkung etwas geschädigt durch die Einmischung von Bestandteilen des comparatum unter die des comparandum. Die Ansprachen an die beiden treuen Knechte 21 23 werden (ausser etwa der Anrede) von Mt an Stelle eines besser in die Situation passenden Lobspruches eingeschoben sein, 30 rührt ganz von seiner Hand her; bei κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν 15 und μετὰ πολὺν χρόνον besteht wenigstens die Möglichkeit, dass es Zusätze wären,

entsprungen aus der Reflexion des Mt darauf, dass Christus nicht nach Willkür (vgl. 20 14 f.!), sondern genau dem Können der Menschen entsprechend, und sonach absolut berechtigt, ordentliche Leistungen zu erwarten, die Gaben austeilt, sowie darauf, dass Christi Parusie lange auf sich warten lässt; sie können aber auch ursprünglich in der Geschichte gestanden haben, da man einen Grund zu hören wünscht für die Zuteilung verschiedener Summen, und der Herr lange fortgeblieben sein muss, wenn auf ehrlichem Wege in zwei Fällen sein Kapital verdoppelt worden war.

Was nach Entfernung der glossatorischen Zusätze des Evangelisten übrig bleibt, ist das Muster einer frisch aus dem Leben geschöpften Parabel, deren Echtheit gar nicht in Zweifel gezogen werden kann. Man mag es etwas stark finden, dass der Sklave 24, zumal wenn er 25 seine Furcht vor dem Herrn so betont, ihm ins Gesicht diese wenig schmeichelhafte Charakteristik von ihm zu entwerfen wagt; man mag auch fragen, ob bei morgenländischen Banquiers eine hohe Summe anzulegen für einen mit Leib und Eigentum dafür haftbaren Sklaven ernsthaft rätlich heissen könnte. Der letzte Einwand fällt weg; der Herr meint nicht, dass das Talent an den ersten besten Wechsler hingeworfen werden sollte, was dem Knechte ja weniger Mühe als das Vergraben gekostet haben würde, sondern er sollte es unter fortlaufender Ueberwachung in der Bank arbeiten lassen; weil er zu träge war, unterliess er das eben. Und die Ansprache 24 kann ja bei der Uebertragung ins Griechische einige ungeschickte Züge erhalten haben; sie dient auch mehr, uns den Charakter jenes Herrn aus befugtem Munde schildern zu lassen als die für einen Sklaven in solchem Moment wahrscheinliche Aufgeregtheit zu vergegenwärtigen. Gerade solch ein harter, geldgieriger Mann wird die Fähigkeiten und die Treue bewährter Knechte durch Belohnung und Zuweisung noch ehrenvollerer Aufgaben seinem Interesse zu erhalten wissen, dem unthätigen Knecht dagegen keinen Pfennig mehr überlassen: mit dieser Entziehung des früher anvertrauten Talentes aus den Händen des ὀκνηρὸς δοῦλος und seiner Auslieferung an den erfolgreichsten Arbeiter wird die Parabel geschlossen haben; zu einer Strafexekution wie 30 hat ein Privatmann gar nicht die Mittel. — Doch scheint die in unsrer Parabel vorwaltende Stimmung auf den ersten Blick wenig Analoges in dem, was sonst das Herz Jesu bewegte, zu finden; der Kampf gegen die Trägheit passt wohl besser für Männer der zweiten oder dritten Generation, wo sich schon Erschlaffung in allerhand Formen schmerzlich fühlbar machte, als für den Helden, der gegen Scheinheiligkeit und Buchstabenwesen, gegen Erbfrömmigkeit und Kastendünkel zu Felde zog, mit dem En-

thusiasmus eines neuen religiösen Geistes gegen die Fanatiker eines überwundenen Gottesdienstes? Wir dürfen das nicht zugeben, müssen vielmehr davor warnen, Jesum so einseitig blos als Antipharisäer zu betrachten und jedes Wort der Evangelien, das nicht antijüdischen Klang oder antipharisäische Tendenz hat, ihm abzusprechen. So wahr der Geist der Bergpredigt sein Geist ist, so gewiss musste er für Treue und Arbeit, wie es hier geschieht, als Bedingung des Eintritts in die Zahl der Auserwählten kräftig eintreten; Mt 25 14ff. spricht zu uns derselbe Mann wie 24 45ff. 25 1ff., aber auch wie Lc 14 26ff., der Opfer und Anstrengungen verlangt, der, Feind aller rührseligen Schwächlichkeit, die Zöllner und Sünder nicht deshalb aufsucht, weil er die Frucht der Gerechtigkeit nicht zu schätzen wüsste, sondern weil er unter ihnen Arbeiter für Gottes Ernte zu finden hofft. Als Apostel des Fortschritts erscheint er doch auch hier, wo er die fünf und die zwei Talente verdoppelt und den, der nichts zum Seinigen hinzuerwirbt, all seines Besitzes beraubt werden lässt: in welcher Richtung er diese Verdopplungen wünschte, zeigt das Gemälde 25 31—46, zeigt aber schon so ergreifend in seiner Schlichtheit das Wort Lc 7 41ff. Zu wem Gott sagen kann, πολὺ ἠγάπησας, der ist nach Jesu Empfinden der gute und treue Knecht! Wer dagegen nach der Manier des abgestorbenen Judentums auf die blosse Korrektheit alles Gewicht legt, statt zu lieben, immer nur das Herz von Furcht erfüllt vor dem Zorn des strengen Rächergottes, der kann nach Jesu Urteil nur ein fauler, ein unnützer Knecht sein, und wenn der Gerichtstag naht, darf der auf Lohn wahrlich nicht rechnen!

A. Wünsche orakelt zu 25 14, auch diese Parabel sei in ihren Grundzügen der rabbinischen Rechtslehre entnommen. Was er zum Belege beibringt, zeigt aber nur, das Rabbinen wie andre Leute das von einem Sklaven mit dem ihm anvertrauten Vermögen seines Herrn Erworbene auch als Eigentum des Herrn betrachtet haben. Schöttgen zitiert aus Sohar chadasch 47 2 eine Parallele, wo ein König an drei Knechte je ein Pfand übergeben hat, von denen einer seins behütet, der andre es verliert, der dritte es verletzt und teilweise Andern zur Behütung überlässt. Bei der Abrechnung belobt der König den ersten und ernennt ihn zum Obersten seines Hauses, den zweiten bestraft er mit dem Tode, bei dem dritten soll die Entscheidung davon abhängen, ob dessen Vertrauensmann pflichtgemäss gehandelt hat, und je nachdem Freilassung oder Strafe eintreten. Wagt man es, diese Erzählung, die an ihrem Fundort illustrieren soll, wie jemandes Schicksal im Guten und Bösen von andern Menschen abhängig sein kann, das eines Mannes z. B. davon, ob er Kinder erzeugt, als die Urform von

Mt 25 14 ff. auszugeben? Und steht es um die von LEVI-SELIGMANN S. 62 beigebrachte Parallele aus Jalkut 267ᵃ besser, wo ein König während einer Reise seine Interessen einem Minister, der ihn liebt und einem, der ihn fürchtet, anvertraut, natürlich mit verschiedenem Erfolg? Auch was aus dem ferneren Orient an Parallelen zu Mt 25 14 beigebracht worden ist, hat nur den Wert von einem für die Vergleichung interessanten Material. Ich meine die Geschichte von den drei Kaufleuten, von denen einer ein Kapital verliert, der andre behält, der dritte gewinnt — von H. JACOBI aus den vorchristlichen indischen Büchern der Gainas publiziert, und die tiefsinnigere Geschichte, die TRENCH (nach ihm VAN K. I 440) als orientalische Erzählung mitteilt, die aber sicher nicht unabhängig ist von Tana debbe Elia f. 53 (bei LEVI-SELIGMANN S. 65), wo ein Herr zwei Freunden beim Antritt einer Reise als Geschenk je ein Mass Getreide und ein Bündel Wolle hinterlässt. Der erste verarbeitet das Getreide zu Mehl, lässt aus der Wolle ein Tischtuch weben, der andre lässt die Geschenke unberührt liegen. Bei der Rückkehr lobt der Herr laut die Weisheit des einen Freundes und tadelt den zweiten. Das soll vor Ueberschätzung des geschriebenen Gesetzes, des unveränderlichen Buchstabens gegenüber dem Reichtum der überlieferten Auslegung warnen. Die Verwandtschaft mit Mt 25 14 ff. ist doch nicht gross genug, um die Annahme gleicher Quelle zu fordern, ausserdem ist Mt 25 viel naiver, weniger reflektierend.

Indessen wir besitzen in der Evangelienlitteratur noch zwei gleichartige Erzählungen, über deren Verhältnis zu Mt 25 14 ff. wir ein Urteil gewinnen müssen, um ihnen selber gerecht werden zu können. Das Hebräerevangelium erzählte die Parabel — wie wir durch ein Fragment aus EUSEB.'s Theophanie wissen — so, dass von den drei Sklaven der eine das Vermögen des Herrn mit Huren und Flötenspielerinnen verzehrte, der andre es vervielfältigte, der dritte das Talent versteckte; wofür der eine Anerkennung, der andre Tadel, der dritte Gefängnisstrafe erhielt. EUSEB. bekommt bei diesem Bericht den Gedanken, dass vielleicht auch bei Mt 30 nicht der Knecht, der nichts hinzuerworben hat, gemeint sei, sondern der von 24 49, der mit den Trunkenen ass und trank — und damit hat er uns das Geheimnis der Umwandlung von Mt 25 14 ff. zu der Rezension des Hebräerevangeliums verraten. Man fand eben schon vor EUSEB. die Strafe 25 30 für jemand, der zwar nichts gewonnen, aber doch auch nichts verdorben hat, neben 24 51 unbillig hart, man vermisste ausserdem die Berücksichtigung solcher Christen, die weder vergrössern noch still liegen lassen, sondern leider freventlich vergeuden, was Gott ihnen geschenkt, wobei das Bild des

verlorenen Sohnes Lc 15 11 ff. miteinwirkte; und da zwei Vertreter der guten Klasse überflüssig schienen, meinte man die Dreizahl viel vollkommener zu verwenden in dieser Zerlegung: nützen, nichts thun, schaden; der umgekehrte Prozess, die Zusammenziehung von Hebräerevangelium zu Mt 25 14 ff. wäre formell wie inhaltlich eine Verletzung aller Entwicklungsgesetze. Und ebenso sicher werden wir die Rezension des Lc 19 11—27 hinter Mt 25 14—30 stellen. Nicht als ob Lc den Text des Mt willkürlich umgewandelt hätte; dass er ihn kennt, ist unerweislich. Aber die dem Mt und Lc gemeinsame Vorlage ist bei dieser Perikope von Lc sehr viel eingreifender verändert worden als von Mt, allerdings in derselben Richtung, die auch Mt einschlägt, und auf die vielleicht ihre Vorlage schon irgendwie hindeutete. Die Grössen der „kirchlichen" Theologie unsres Jahrhunderts bis auf PLUMM. herab sind zwar fast einig darin, Lc 19 11 ff. als eine besondere Parabel von Mt 25 14 ff. zu unterscheiden, obgleich schon CALVIN und MALD. heller sahen; VAN K. ist wenigstens besonnen genug, die Episode, wo der böse Knecht mit dem Herrn verhandelt, Lc 19 20—26 als aus Mt 25 hineingearbeitet in die Lc-Parabel anzuerkennen. Allein, wenn die Einleitung bei Lc 11 jeder Analogie bei Mt entbehrt, Lc in 14 25 27 völlig neue Züge einbringt und in den Details auch sonst durchaus Eigentümliches aufweist, so gehören solche Abweichungen eben notwendig dahin, wo verschiedene Relationen eines litterarischen Stoffes vorliegen, und mit genau dem gleichen Recht wie Lc 19 hätte man die Version des Hebräerevangeliums von Mt 25 als eigne Parabel zu trennen. Eine Vermittlungshypothese (z. B. D. STRAUSS, H. EWALD) wollte ähnlich wie bei Mt 22 1—14 neben Lc 14 16 ff. bei Lc 19 11 ff. eine Vermischung zweier echter Gleichnisse behaupten, von denen eines identisch mit Mt 25 14 war, das andre von einem nach Rom reisenden Kronprätendenten handelte. Es heisst aber die Phantasie der Evangelisten unterschätzen, wenn man für jeden neuen Zug nach einer Vorlage sucht, sie grossartig im Komponieren, armselig im Erfinden sich vorstellt; und in diesem Fall müssen wir jene Hypothese unbedingt verwerfen, weil wir so klar erkennen, welche Bedürfnisse Lc durch jene Zusätze zu befriedigen gedachte.

Lc beginnt 11: Wie sie dies hörten, fügte er noch eine Parabel bei, weil er nahe bei Jerusalem war und sie glaubten, das Reich Gottes müsse sich sofort enthüllen. Die Hörer sind die Jesum geleitenden Volksmassen, sie haben eben 10 gehört, wie er zu Zachäus sagte, des Menschen Sohn sei gekommen das Verlorene zu erretten und 9, dass heute diesem Hause Heil widerfahren sei; von den eschatologisch erregten Gemütern mochte das missverstanden werden als eine Prokla-

mation des nahen Eintritts des messianischen Heils. Besonders vor dem Einzug in Jerusalem war solch ein Irrtum verhängnisvoll, wenn sie meinten (δοκεῖν wie 12 40 51 13 2 4), dass auf der Stelle (παραχρῆμα = 18 43; trotz Blass ist das Wort hier unentbehrlich) das Reich Gottes erscheinen werde (μέλλειν = 21 7), nämlich vom Himmel her, wo es längst zugerüstet worden ist. Um diese Meinung als Wahn zu bezeichnen (εἶπεν οὖν fährt auch 12 hinter dem διὰ τὸ ... fort), sprach er hinzufügend — d. h. zu den Worten 9 10 hinzu; προσθεὶς εἶπεν = προσέθετο εἰπεῖν, vgl. 20 11 — eine Parabel. Deren Tendenz ist hierdurch von vornherein klargelegt; gegen den Parusieenthusiasmus ist sie gerichtet: der verreisende Mann ist also zweifellos ein Abbild des Messias, der in diesem Augenblick nicht sowohl kommt als geht. 12: ein vornehmer Mann zog in ein fernes Land, um sich die Königsherrschaft zu gewinnen und dann zurückzukehren. Das τις, das Lc zu dem ἄνθρωπος des Mt hinzufügt, ist uns von 15 11 her schon bekannt. εὐγενής, = von Adel, aus vornehmer Familie (vgl. Clem. Hom. XII 15), heisst er, weil das die Voraussetzung für die weiterhin von ihm gespielte Rolle ist und er doch nicht als Glücksritter und Abenteurer erscheinen soll: ist etwa der Sohn Gottes nicht εὐγενής? ἐπορεύθη (trotz D, H und Blass wird man ἐπορεύετο hier nicht acceptieren, 28 ist es gut am Platze) εἰς χώραν μακράν = Lc 15 13 ersetzt die bei Mt 19 zur Rückkehr gemachte Notiz μετὰ πολὺν χρόνον. λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν Inf. des Zwecks bei πορεύ. = 14 19, λαβεῖν in Empfang nehmen, wie Mt 21 34 fast = holen. ἑαυτῷ als ungewöhnlich von D, Syr[sin cur], It. fortgelassen, aber unmöglich Glosse eines Abschreibers, βασιλείαν nicht direkt = Königstitel, Königswürde, sondern ein Königreich. Doch schon das dabei stehende καὶ ὑποστρέψαι beweist, dass er nicht irgend ein beliebiges Gebiet, das der Markt bot, zu kaufen gedachte, sondern sein Land sollte ihm als Königreich übertragen, bestätigt werden. Dass er dazu in die Ferne reist, wird verständlich nur aus den Verhältnissen der ersten Kaiserzeit; seit J. Clericus hat man an die Romfahrten der Herodier, des Archelaus, des Antipas, des Agrippa erinnert, die solchem Zwecke gewidmet waren; Joseph. Ant. XVII (XI 1) 299 ff. beschreibt auch eine Protestgesandtschaft wie Lc 14. Trotzdem ist für Lc das ferne Land 12 nicht Italien (Hltzm.), sondern der Himmel, in den Jesus demnächst zieht, um sich βασιλεία zu holen — vorhanden ist auch diese βασ. längst; sein eigen wird sie (darum ἑαυτῷ) bei der Parusie — und dann zurückzukehren; so lehrt er gleich in 12: erst bei meiner Rückkehr von droben dürft Ihr mich an der Spitze meines Reichs zu sehen erwarten. Zu dem für sich allein genommen komisch klingenden ἐπορεύθη ὑποστρέψαι vgl. Joseph. Ant. XVIII (VI 11) 238: Ἀγρίππας ἠξίου συγχώρησιν αὐτῷ

γενέσθαι πλεύσαντι τήν τε ἀρχὴν καταστήσασθαι καὶ τὰ ἄλλα εἰς δέον οἰκονομησαμένῳ ἐπανιέναι. 13: „er rief aber zehn Sklaven von ihm, gab ihnen zehn Minen und sagte zu ihnen: arbeitet (damit), bis ich wiederkomme.“ In καλέσας ἔδωκεν periodisiert Lc das steifere ἐκάλεσεν καὶ παρέδωκεν des Mt, das ἔδωκεν ist dem παρέδωκεν des Mt gleichwertig, wie Mt 25 15 neben 14 bestätigt. δέκα δούλους ἑαυτοῦ korrigiert Lc aus τοὺς ἰδίους δούλους des Mt; da auch bei ihm nachher nur drei Knechte eine Rolle spielen, ist diese Dreizahl zweifellos ursprünglich; nur schien dem Lc die Zahl drei für einen Thronprätendenten wohl zu kümmerlich; darum liess er es zehn Sklaven sein, auch diese selbstverständlich blos ein Bruchteil aus der gesamten Dienerschaft, deswegen nicht τοὺς ἰδ. δ., sondern δούλ. ἑαυτοῦ. Auch gab er ihnen nicht wie bei Mt sein ganzes Vermögen, sondern δέκα μνᾶς, zehn Minen, zusammen etwa 750 Mk., wobei er ihnen aber insgemein — anders als bei Mt — einen klaren Auftrag erteilt: πραγματεύεσθε (der Aor. wohl Emendation, während der Inf. durch Verschreibung entstanden ist), ἐν ᾧ (scil. χρόνῳ) ἔρχομαι. πραγμ. ist nicht auf Handelsgeschäfte zu beschränken, Philo in Flacc. 8 zeigt, dass man vom Landmann, Schiffer, Kaufmann und Handwerker gleichermassen sagt τὰ συνήθη πραγματεύονται, wenn sie ihrem Beruf nachgehen, vgl. Dan 8 27 LXX πραγμ. βασιλικά, es bezeichnet denn auch hier lediglich die auf Erwerb gerichtete Thätigkeit. ἔρχομαι wiederkommen = Mt 25 19, ἐν ᾧ deshalb im t. rec. durch ἕως erleichtert, aber ursprünglich; durch eine Art von Attraktion: schaffet in der Zeit einschliesslich des Moments wo ich komme. „Während ich hinziehe, auf der Reise bin“ darf es nicht übersetzt werden; Mt 8 9 sollte zur Genüge zeigen, dass πορεύεσθαι und das Simplex ἔρχεσθαι nicht promiscue stehen. So hinterlässt Jesus seinen Getreuen etwas von seinem Besitz, damit sie in seiner Abwesenheit ihn verwerten, vermehren. 14 „Seine Mitbürger aber hassten ihn und schickten eine Gesandtschaft hinter ihm her: Wir wollen nicht, dass dieser König über uns sei.“ Zu οἱ πολῖται αὐτοῦ vgl. Joseph. Ant. XII (IV 2) 162; noch ist er ja nicht König, und sie nicht seine Unterthanen, die Weglassung des αὐτοῦ (D, Lat., Syr^{sin}) hängt vielleicht mit der Reflexion zusammen, dass die Juden den Ehrennamen von Christi Mitbürgern überhaupt nicht verdienen; denn an diese denkt Lc, an die Volksgenossen Jesu, die in ihrem blinden Hass sein Königtum zurückwiesen, nur hat er Geschmack genug, um dies den Verhältnissen seiner Geschichte entsprechend auszudrücken, die eine Kreuzigung des Prätendenten durch seine Landsleute doch nicht ertrugen. Zutreffend bleibt der Zug trotzdem unbedingt, denn solch ein οὐ θέλομεν ist auch Gott gegenüber das letzte Wort der Juden über Jesus gewesen. πρεσ-

βείαν ἀποστ. = 14 32, D², Blass bevorzugen hier ἔπεμψαν, wobei ich an 20 11—13 erinnere; sachlich ist an der Entscheidung nichts gelegen. Echt lucanisch ist, dass selbst die Bestellung dieser Gesandten in direkter Rede zur Mitteilung gelangt. οὐ θέλομεν vgl. 15 28 Mt 21 29 22 3. βασιλεῦσαι ἐπί τινα = Lc 1 33, auch dort von dem Regiment des Messias über Israel, τοῦτον natürlich verächtlich. 15 καὶ ἐγένετο . . . καὶ εἶπεν vgl. 8 22, dazwischen die Zeitbestimmung; „wie er nach Erlangung des Königreichs zurückkehrte (ἐπανελθεῖν = 10 35, s. oben zu Mt 25 19), befahl er, dass ihm jene Sklaven gerufen würden, denen er das Geld gegeben hatte, um zu erfahren, was ein jeder erworben hätte.“ Hier wird deutlich, dass das Interesse an dem Zweck der Reise des Herrn nachträglich in eine Geschichte hineingetragen worden ist, die ursprünglich nur das Verhältnis des Herrn zu seinen Sklaven behandelte; denn die wichtige Thatsache, dass er trotz des Protestes seiner Landsleute den Thron erhielt, wird nur nebenbei in einem Partic., das ebensogut fehlen könnte, erwähnt, von Bedeutung ist für die Weiterentwicklung in 15 16 nur das ἐπανελθεῖν. εἶπεν c. Acc. c. Inf. statt eines ἵνα-Satzes wie 9 54 Mc 5 43 für befehlen, φωνεῖν = heranrufen wie 14 12, das αὐτῷ so entbehrlich und doch ursprünglich wie ἑαυτῷ 12; auch τούτους hinter τοὺς δούλους lässt Blass mit D, Lat. weg, 15 30 32 steht es ähnlich; τὸ ἀργύριον = Mt 25 18. Vielleicht hat Lc die unattische Phrase λόγον συναίρειν vermeiden wollen, als er paraphrasierte ἵνα γνοῖ τίς τί διεπραγματεύσατο. ἵνα . . . γνοῖ = Mc 5 43, τίς τί wie Mc 15 24. τί διεπραγματεύσαντο ℵ B D L wird erleichternde Lesart sein; die umgekehrte Annahme, dass ein pedantischer Korrektor in der Form dieses Satzes schon andeuten wollte, es werde jeder Einzelne befragt werden, ist ziemlich unwahrscheinlich. διαπραγμ. etwa = herauswirtschaften. 16 „es stellte sich aber der erste ein und sagte: Herr, Deine Mine hat zehn Minen dazu erworben.“ παραγίνεσθαι (= ἐλθεῖν 18 20) wie 14 21; auch dort 18ff. die Zählung, die nur scheinbar einen Rangunterschied involviert; zuerst einer, dann einer, dann einer wäre die treffendste Wiedergabe von ὁ πρῶτος 16 — ὁ ἕτερος 18 (falls das mit D, Lat., Blass dem überwiegend bezeugten, durch πρῶτος noch näher gelegten δεύτερος vorzuziehen ist) — ὁ ἕτερος 20. Die Anrede κύριε gebrauchen auch hier wie bei Mt die drei Knechte, nur hat Lc 18 der Abwechslung halber das κύριε in den Satz hineingeschoben, was t. rec. nicht zu würdigen wusste. „ἡ μνᾶ σου“ nennen alle drei Knechte; demnach haben sie die Summe von 10 Minen unter sich gleich verteilt; ein bemerkenswerter Unterschied von Mt, wo die verschiedene, je nach den Fähigkeiten der Knechte höher oder niedriger bemessene Zuteilung gerade einen wichtigen Zug ausmacht. Auch ist

trotz des so viel kleineren Kapitals der Gewinn viel grösser; nicht verdoppelt, sondern verelffacht hat sich die Mine, zur einen sind zehn hinzugekommen; προςεργάζ. erinnert an ἐργάζ. Mt 25 16. VAN K. hört aus der Formulierung des Berichts in 16 18 einen frohen Triumphton heraus, ich möchte doch die ältere Auffassung bevorzugen, wonach es taktvolle Bescheidenheit ist, die den Sklaven von seiner Person, seinem Verdienst ganz schweigen lässt; man denke an 14 22 γέγονεν ὃ ἐπέταξας. Das ἐκέρδησα des Mt klingt jedenfalls selbstbewusster. Der zweite 18 hat zu seiner einen Mine fünf hinzuerworben, zu ἐποίησεν ist Subjekt die Mine wie Mt 16 der Knecht. Der dritte bringt lediglich seine eine Mine wieder zurück; von dem Verbleib der übrigen sieben Minen erfahren wir nichts, können nur sagen, dass drei Knechte für 3 Minen 18 wiederbringen. Der Herr antwortet dem ersten Sklaven (καὶ εἶπεν αὐτῷ hiess es in 17, ὁ δὲ D, BLASS ist Korrektur): „Ei, guter Knecht, weil Du im kleinen treu gewesen, sollst Du nun Gewalthaber über zehn Städte sein.“ Und 19, nachdem der zweite sich gemeldet, sprach er auch zu diesem: auch Du sollst über fünf Städte gesetzt werden. εὖγε und ἀγαθὲ δοῦλε fast wie bei Mt 21, das καὶ πιστέ des Mt wird dem Lc als Pleonasmus neben dem folgenden πιστὸς ἐγένου erschienen sein; πιστὸς ἐγένου Lc für ἦς πιστός ist eine gleichgiltige Variante (doch vgl. 13 2 ἁμαρτωλοὶ ἐγένοντο; πιστὸς εὑρέθης schreiben hier Syr[sin cur] wie Mrci. in Lc 16 12 unter Einfluss von I Cor 4 2), ebenso ἐν ἐλαχίστῳ statt ἐπὶ ὀλίγα (Lc 16 10[ab] stand ἐν ἐλαχίστῳ, dort beidemal die Variante ἐν ὀλίγῳ daneben); der Superlativ wird kaum noch als stärker wie der Positiv empfunden worden sein. Dagegen ist die syntaktische Verbindung der beiden Sätze — bei Mt: du warst treu, ich werde Dich erhöhen — durch ὅτι vor πιστὸς ἐγένου echt lucanisch, wenn auch BLASS wieder wegen Syr[sin] das ὅτι streicht. ἴσθι c. part. praes. = Mt 5 25 vgl. Mc 5 34. ἐξουσίαν ἔχων = 12 5, dort c. Inf., hier mit ἐπάνω, das auch 10 19 bei Beschreibung einer ἐξουσία vorkommt, vgl. Dan 6 3 LXX 6 1f. Θ. „Zehn Städte“ kann der Mann diesem Knechte unterstellen, weil er inzwischen König geworden ist und die Aemter im Lande zu vergeben hat; die Zahl der Städte wird hier wie 19 nach der Zahl der erworbenen Minen normiert. Sein Bescheid 19 lautet kürzer καὶ σὺ ἐπάνω γίνου ε´ πόλεων; gemeint ist natürlich genau das gleiche wie 17, vgl. Joh 3 31 ἐπάνω πάντων ἐστίν; zum Wechsel von ἴσθι und γίνου vgl. Sir 4 29 μὴ γίνου . . , 4 30 μὴ ἴσθι; 5 10 ἴσθι ἐστηριγμένος; 5 11 γίνου ταχύς. In der Rede des dritten Knechts 20f. ist die Verwandtschaft mit Mt 24f. unverkennbar, nur steht bei Lc an der Spitze, was bei Mt den Schluss bildet: sieh, da hast Du Deine Mine, auch in eleganterem Griechisch als bei Mt, dann folgt die Notiz über

den Modus der Aufbewahrung, die bei Mt der Ablieferung mit ἴδε vorhergeht; und der Satz über die gewaltthätige Härte des Herrn, die nur Furcht aufkommen liess, schliesst sich bei Lc nun erst mit γάρ als Begründung für jenes seltsame Verfahren an. Unmöglich ist hier der Text des Mt als Korrektur von Lc entstanden zu denken, Lc ist glatter und leichter. Deine Mine, ἣν εἶχον ἀποκειμένην ἐν σουδαρίῳ; σουδάριον wie Joh 11 44 20 7 von einem Leinwandtuch, ἀποκείμενος = reserviert, deponiert, zurückgelegt wie Col 1 5, εἶχον im Blick auf die lange inzwischen verlaufene Zeit. Er hat das Geld nicht anzurühren gewagt, aus Furcht vor dem Herrn (hier steht σε bei ἐφοβούμην), weil der ein strenger Mann sei. αὐστηρός ist um mehrere Grade vorsichtiger als σκληρός, es wird z. B. vom Wein, von der Lebensweise gebraucht, Clem. Al. Strom. VII 16 100 sagt von der Wahrheit: αὐστηρά ἐστι καὶ σεμνή. Das Ernten was er nicht gesät hat, wird bei Lc dem Herrn erst an letzter Stelle vorgeworfen, vorangeht: αἴρεις ὃ οὐκ ἔθηκας. αἴρειν hier im Sinne von Mt 20 14 resp. wie κομίζεσθαι Mt 25 27, und τιθέναι = βαλεῖν ib.: Du forderst Werte ein, die Du nicht ausgegeben hattest, legst die Hand auf fremden Besitz und Erwerb; oder auch: das Nehmen verstehst Du, um so schlechter das Abgeben. 22 „Sagt er zu ihm: aus Deinem Munde werde ich Dich richten, Du böser Knecht." Wieder lässt es Lc, wie im Lob 17, bei einem Prädikat neben δοῦλε, dem allgemeinen πονηρέ, bewenden. Das Fut. κρινῶ ist hier wahrscheinlicher als das Praes. κρίνω; „aus Deinem Munde" prägnant für: aus dem, auf Grund dessen, was Du selbst gesagt, vgl. Dt 19 15; κρίνειν mehr: überführen, widerlegen. Die Widerlegung stimmt mit der bei Mt 26 f. überein, nur wird die Rede des Knechtes in dem ᾔδεις-Satze bei Lc noch vollständiger nach 21 übernommen, zu dem ἐγὼ ἄνθρωπος αὐστηρός εἰμι hat Mt keine Parallele. Das wusstest Du, „und warum hast Du mein Geld nicht auf die Bank gegeben, und ich hätte es bei meiner Ankunft mit Zinsen eingetrieben?" καὶ διὰ τί ist lebhafter als ἔδει σε οὖν bei Mt, διὰ τί οὖν bei D und Blass ist zweifellos Emendation, da καὶ διὰ τί zumal vor dem κἀγώ b zu salopp klang. ἐπὶ τράπεζαν διδόναι ist nur ein andrer Ausdruck für βαλεῖν τοῖς τραπεζίταις des Mt; auch im Schlusssatz handelt es sich nicht um absichtsvolle Aenderungen, αὐτό ist einfacher als τὸ ἐμόν des Mt. ἔπραξα technisch genauer als ἐκομισάμην, vgl. 3 13 von den Zöllnern πράσσειν = eintreiben, auch Theophr. char. 6 10.

Nach dieser Ueberführung lässt auch bei Lc 24 wie bei Mt 28 der Herr dem bösen Knecht sein Geld wegnehmen und es dem Hauptgewinner zuteilen. Nur leitet Lc dies ἄρατε u. s. w. ein: „und zu den Umstehenden sprach er", d. h. der Mann in der Geschichte. Die

Posteriorität des Lc liegt auf der Hand; der Anstoss, dass da plötzlich mit ἄρατε Leute angeredet werden, von deren Existenz wir nichts ahnen, soll beseitigt werden. Vielleicht denkt Lc an eine Klasse von Hofbeamten (vgl. Esth 4 5), die als Typus der Strafengel beim Gericht geeignet scheinen mochten. Zur Rechtfertigung des Richterspruchs dient auch bei Lc 26 die Gnome, die Mt 29 steht, wobei kleine Abweichungen wie das Fehlen von καὶ περισσευθήσεται und die Vereinfachung in ᵇ ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ ἔχ. . . . ἀρθήσεται statt τοῦ μὴ ἔχ. . . . ἀρθ. ἀπ' αὐτοῦ höchstens eine glättende Hand, wenn irgend etwas, verraten. Indess Lc führt diese Gnome feierlich durch λέγω ὑμῖν ὅτι wie 15 7 ein und hat auch das Bedürfnis gefühlt, eine Veranlassung für diese Beifügung von „Motiven“ zu seinem „Urteil“ zu beschaffen. Es ist doch nicht die Regel, dass ein Herr, der seinen Leuten einen Befehl erteilt, die Gründe für seinen Entschluss hinzufügt. Deshalb heisst es bei Lc 25: „Und sie sagten zu ihm, Herr, er hat zehn Minen.“ Die Sprecher sind die παρεστῶτες 24, die mit ihrem Wort eine Art Einwand erheben wollen: der hat ja schon so viel, resp. gieb es doch lieber einem der wenig hat, oder lasse es dem, den Dein Befehl jetzt bettelarm machen würde! Sie äussern das Gefühl, dass er unbillig und unklug zu handeln im Begriff ist; dem gegenüber stellt er das Prinzip auf 26, dass der Habende bekommen, der Nichthabende das Letzte verlieren müsse; sittliche Bedenken seiner Dienstleute will er doch nicht einfach ignorieren. 25 lassen D, Syr sin cur, mehrere Lateiner fort, ebenso Blass; bei seinem Wegfall ergab sich in 26 der Einschub von γάρ hinter λέγω fast notwendig. Dass die Rede des Herrn 26 nicht als Gegenrede durch ein ὁ δὲ εἶπεν oder dgl. kenntlich wird, ist freilich auffallend, und die von B. Weiss, H. Ewald vorgeschlagene Parenthesierung von 25 hat, wie Bleek mit Recht bemerkt, etwas Unnatürliches. Die Worte sind eben nachträglich zwischen 24 und 26 eingeschoben worden, wovon die Spur nicht ganz verwischt werden konnte, aber aus einem für Lc und seine Feinfühligkeit so bezeichnenden Motiv, dass es sehr verkehrt ist, einem alten Abschreiber oder Leser den Vers 25 aufzuhalsen, statt ihn demselben Evangelisten zuzuschreiben, der auch 24ᵃ καὶ τοῖς παρεστῶσιν εἶπεν eingefügt hat. — 27 nimmt endlich der neue König noch Rache an seinen politischen Gegnern; an der Stelle, wo bei Mt der nichtsnutzige Knecht in die Hölle geworfen wird, — D schiebt hinter Lc 27 noch Mt 30 ein! — heisst es bei Lc: „Uebrigens jene meine Feinde, die nicht wollten, dass ich König über sie würde, führet hieher und hauet sie vor mir nieder.“ Das zu einem neuen Gedanken hinübergeleitende πλήν, ceterum, schloss auch die Parabel 18 1 ff. in 8ᵇ. τούτους hinter τοὺς ἐχθρούς μου = 15,

durch den Partiz.-Satz giebt er an, was sie zu seinen Feinden macht, im genauesten Anschluss an 14, doch ist es Pedanterie, wenn D (ebenso Blass) wegen des οὐ θέλομεν 14 auch 27 μὴ θέλοντας statt μὴ θελήσαντας schreibt. ἀγάγετε ὧδε vgl. 14 21 εἰσάγαγε ὧδε, κατασφάζειν ein möglichst starker Ausdruck für die zu vollziehende Strafe der ewigen Vernichtung, das ἔμπροσθέν μου ist nach 21 36 zu verstehen: er fällt das Urteil und überwacht die Vollstreckung als Weltenrichter.

28 berichtet Lc, wie Jesus nach diesen Worten seine Reise fortgesetzt habe; offenbar hat er nach Meinung des Lc für nachdenkende Hörer die Gefahr des Auftauchens der Stadt Jerusalem bei dem Glauben an die unmittelbare Nähe der Erscheinung des Messiasreichs durch diese παραβολή beseitigt; der bleibende Wert der Parabel lag aber für Lc darin, dass sie einen längeren Aufschub der Parusie als von Jesus vorausgesagt bestätigte und an seine Gläubigen Anweisungen über die Ausnützung der Zwischenzeit vermittelst genauer Schilderung der Vorgänge beim messianischen Gericht nachdrücklich erteilte. Das treibende Element in der Fortentwicklung der echten Parabel ist also die auch dem Mt schon selbstverständliche Idee, dass der verreiste Mann in dieser Geschichte der zum Himmel aufgehobene Jesus sei, der erst nach längerer Zeit wiederkommen werde, um dann den Seinigen ihre Treue und Liebe zu vergelten. Die von den politischen Erlebnissen seiner Zeit befruchtete Phantasie des Lc stellte die Reise vor als der Erlangung einer βασιλεία gewidmet, der Verzug wurde nun dadurch erklärt, dass erst der Widerstand einer Protestpartei an höchster Stelle niedergeschlagen werden musste. Das war bei den Herodiern öfters vorgekommen, war aber der Widerspruch Israels gegen seinen Messiaskönig nicht viel erbitterter gewesen? Gott in seiner Gnade hat natürlich gewartet, ob nicht doch wie Mt 21 29 auf das οὐ θέλομεν ein ὕστερον μεταμεληθῆναι folgen würde, ehe er den Tag des Gerichts hat eintreten lassen: darum ist das παραχρῆμα 11 ein Wahn. Aber 14 zog 27 nach sich; erwähnte Lc die Hasser zu Anfang der Handlung, so musste auch zu Ende von ihnen die Rede sein, und erforderte nicht die Vollständigkeit bei einer Schilderung von Jesu Wiederkehr zum Gericht, dass auch die Strafvollstreckung an seinen erklärten Feinden zum Ausdruck gelangte, nicht blos die Verteilung des Lohnes unter seine Diener? Hiermit sind 11 14 27 und die zugehörigen Stücke von 12 15 als untereinander genau zusammenhängende Konsequenzen einer falschen Auffassung der Parabel von den anvertrauten Geldern erwiesen, die Lc nur energischer geltend macht als Mt und der er grösseren Einfluss auf die Umgestaltung der Parabel gestattet. Dass die zehn Knechte in gar kein Verhältnis zu den politischen Gegnern des Prätendenten treten, sondern

ihren Handel mit ein paar Thalern treiben und ihr Urteil bekommen ohne Bezugnahme auf die grosse politische Frage, genügt eigentlich schon zum Beweise, dass der politische Kampf in die Parabel erst nachträglich hineingetragen worden ist. Man findet zwar einen Zusammenhang: der Prinz habe für seine spätere Regierung die geeigneten Leute unter seinen Dienern aussuchen wollen, darum habe er ihnen einen relativ kleinen Betrag zurückgelassen, der ja ausreichte, um Eifer, Treue, Sachverständnis daran zu erproben, und die hierin Bewährten beruft er alsbald auf wichtige Verwaltungsposten in seinem Reich. Allerdings werden wir wieder den ästhetischen Takt des Lc darin anerkennen, dass er den neuen König mit Staatsämtern lohnen lässt, wo ein „Handelsmann" Geld spenden würde; aber dass eben er erst die Städte hineingebracht hat, zeigt sich bei 20—26, in der Verhandlung mit dem dritten Knecht, wo nur von dem Geld, mit keiner Silbe von einem zugedachten, jetzt aber nicht übergebenen Amt, die Rede ist; vor allem: der Getreueste von 16f. erscheint 24f. blos als der Mann der zehn Minen, nicht als der über zehn Städte gesetzte; wie kindlich wäre 25 der Hinweis auf seinen Besitz von 750 Mk., wenn er Verwalter einer Provinz geworden war! Diese zehn Städte hatte Lc vergessen, als er 24f. niederschrieb; der glänzendste Beleg dafür, dass bei Mt die Urform vorliegt, wo der Mann des einen Talents an den der zehn Talente seine Summe abtreten muss. Und wie wenig passt in den Mund eines Mannes, der ein Königreich erworben, der Groll 23 darüber, dass ihm die Zinsen für eine Mine verloren gegangen sind! Die Enttäuschung eines Regenten, der einen unfähigen Phrasenheld entdeckt, wo er einen umsichtigen Beamten zu finden gehofft hatte, würde sich wahrlich anders als 23 geäussert haben!

Verdient sonach in den Grundzügen die Darstellung des Mt sicher den Vorzug, so bleibt noch die Frage, ob nicht doch Lc das Ursprüngliche bewahrt hat, indem er durchweg Minen statt der Talente des Mt nennt, und allen Knechten die gleiche Summe aushändigen lässt, wo Mt abstuft 5 : 2 : 1. Ich bin im letzten Punkte dem Mt geneigter aus folgender Erwägung: die 10 steht für den Gewinn des Treuesten sowohl bei Mt wie bei Lc fest, dort der die zehn Talente, hier der die zehn Minen hat. Das wird kein Zufall sein; wenn nun aber bei Mt die zehn aus fünf, bei Lc die zehn aus eins hervorgehen, so bedeutet das eine immense Steigerung des Gewinns bei Lc; und das Gröbere und Krassere pflegt das Spätere zu sein. Wenn ausserdem das verschiedene Mass des Erworbenen bei Mt sich einfach nach dem Mass des Erhaltenen richtet, (beide guten Knechte verdoppeln ihr Depositum) bei Lc von der Individualität der Empfänger abhängt, so wird schwerlich eine Kritik an dem

letzteren Standpunkt je auf den des Mt herübergeführt haben: der Fortschritt von Mt zu Lc aber musste einmal eintreten. Und wenn wir zwischen Talent und Mine wählen sollen, so passt zwar die Sorge um den Bankzins von einer solchen Einheit besser zum Talent, auch bezeugt Hebräerevangelium das eine Talent, andrerseits aber wissen wir aus 18 23 ff., dass Mt riesige Summen liebt — zahllose Talente, wo Lc 7 mit wenigen Denaren auskommt —, und er könnte durch die Verwandlung der Minen in Talente seine Hochschätzung der göttlichen Gnadengüter haben andeuten wollen; dass Lc gerade, wo er einen König vor Augen hatte, die Talente der Vorlage zu Minen verkleinert hätte, scheint minder glaublich. Immerhin könnte ein ἐν ἐλαχίστῳ oder ἐπὶ ὀλίγα der Quelle für Annahme einer geringeren Summe gewirkt haben, und so lange wir das nicht entscheiden, bleibt auch unentschieden, ob das Schweisstuch oder das Loch in der Erde ursprünglicher ist; denn das eine gehört so notwendig zur kleinen Mine wie das andre zu dem Talentschatz. — Einen originellen Versuch die Differenz zwischen den zehn Talenten des Mt und den zehn Städten des Lc zu erklären, hat E. NESTLE 1895 (ThLZ S. 565) gemacht: es kann ein Schreibfehler im aramäischen Original zu Grunde liegen; ככרין sind Talente, כרכין sind Städte. A. MEYER (Jesu Muttersprache S. 137 ff.) verarbeitet diese Anregung zu der Hypothese: In dem Hauptpunkte vertrete Lc die älteste Tradition, sofern er den ersten Diener eine Mine bekommen, zehn Minen damit erwerben lässt; zum Lohn dafür sollten ihm aber nicht zehn Städte sondern zehn Talente anvertraut werden. MEYER bemerkt in Lc 17 19 noch das aramäische Original, 19: „auch Du sollst erhöht werden auf (!) fünf Talente.“ Auch das εἴσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου des Mt scheint ihm durch eine leichte Aenderung im Aramäischen aus dem Text, der εὖγε ἐξουσίαν ἔχων ἐπάνω bedeutete, (mit merkwürdigem Wegfall des Satzendes!), hervorgegangen, und so habe Mt, der wegen der Austeilung von Talenten gleich im Anfang die Steigerung von Minen zu Talenten nicht vollziehen konnte, mit wunderbarem Geschick ein neues Bild, den Eingang zum fröhlichen Herrenmahl hergestellt. Als aber Lc von Städten las, musste er jenen Herrn als König, der Städte zu vergeben hat, vorstellen, die Herodierreisen nach Rom lieferten ihm weiteres Material zur Illustration. Mir macht die Häufung von Lesefehlern im aramäischen Grundtext innerhalb weniger Zeilen diese Hypothese verdächtig, die „Erhöhung auf fünf Talente“ ist sehr fragwürdig, und die oben gegebene Erklärung für die Entwicklung der Tradition, wonach nicht die Städte den König, sondern der König die Städte nach sich gezogen hat, scheint mir die natürlichere zu sein.

Wie die dritte Version unsrer Parabel, die im Hebräerevangelium, aus dem Text des Mt oder seiner Vorlage nicht durch eine zufällige Buchstabenverschiebung sondern durch eine noch ganz durchsichtige Reflexion hergestellt worden ist, so verdankt auch die Lc-Rezension ihr Dasein der Macht neuer Gedanken und Schlussfolgerungen: überall — und so schon Mt und gewiss Andre vor ihm — ist man bemüht, die Parabel reicher auszubeuten, ein vollständigeres Bild vom Gerichtstage aus ihr zu gewinnen, vermindert aber dadurch notwendig zunehmend die Kraft ihrer Grundidee, die keine andere ist als die: Lohn giebt es nur für Leistungen, blos wer Gottes Gaben nach bester Kraft verwertet, darf auf die höchste und letzte Gabe rechnen, das Nichtsthun schliesst trotz aller Entschuldigungen aus aus dem Himmelreich.

43. Vom ungerechten Haushalter. Lc 16 1–12[1].

Als die crux interpretum unter den parabolischen Abschnitten der Evangelien gilt seit lange die Parabel vom ungerechten Haushalter. Unzählbar sind die Versuche ihren wahren Sinn zu enträtseln, d. h. die herrschende Methode der Parabelerklärung hat sich an ihr bankerott erklären müssen. In Wahrheit bietet sie gar keine besonderen Schwierigkeiten, die schweren religiösen und sittlichen Anstösse, die man sich müht aus ihr zu entfernen, hat zumeist das Vorurteil in sie hineingetragen; und das Zugeständnis von C. Hase, dass sie die geringste der Jesu zugeschriebenen Parabeln sei, dürfte so wenig gerechtfertigt sein wie Renan's boshafte Kritik (Les Évang. p. 276): dans ce royaume nouveau il vaudra mieux s'être fait des amis parmi les pauvres même par l'injustice que d'avoir été un économe correct.

Lc knüpft die Geschichte durch ein loses „er sagte aber auch zu den Jüngern“ (vgl. 18 1 17 1) an die drei Parabeln, die in 15 an die Pharisäer gerichtet gewesen waren; dass die Pharisäer auch weiterhin anwesend zu denken sind, sagt 14 ausdrücklich, 15—31 enthalten wieder eine direkt den Pharisäern gewidmete Rede. Warum Lc das Stück 16 1—13 trotz dieser Umrahmung als eine Jüngerrede bezeichnet, ist leicht zu erraten; der Ton, vielleicht von 11 12, jedenfalls aber von 8 9 passte nur für einen Kreis, auf den Jesus Vertrauen setzte, wo er sich berufen fühlte, Anleitung zum Guten zu geben. Ein gewisser innerer Zusammenhang besteht allerdings zwischen 15 und 16; wie in

[1] Unter den zahllosen Monographieen ist wohl die neueste von G. Wiesen, Die Stellung Jesu zum irdischen Gut mit besonderer Rücksicht auf das Gleichnis vom ungerechten Haushalter. Gütersloh 1895. Ein Muster von Konfusion bei redlichem Widerwillen gegen verbales Verfahren und hoher Begeisterung für folgerichtiges Denken.

15 der Verlorenen, so nimmt sich Jesus in 16 der Armen an; vielleicht darf man noch weiter gehen und sagen, von der Verteidigung gegen den Gerechtigkeitsdünkel des Pharisäismus, die er in 15 geübt, geht Jesus 16 zum Angriff über, normiert die Stellung zum irdischen Besitz, die den Zugang zur Seligkeit eröffnet, und malt den Pharisäern dann vor, was sie bei ihrer Geldgier, ihrem Dünkel und ihrer Unwilligkeit zu gutem Werk im Jenseits zu erwarten haben.

Aus diesem Kontext aber etwas betreffs des ursprünglichen Sinnes der Parabel zu erschliessen, ist eine starke Harmlosigkeit, wo doch in 15—18 der Charakter des zufällig Zusammengeschweissten unverkennbar ist; sie wird nur übertroffen durch den Mut, der den Haushalter und seinen Herrn bald auf die ja doch anwesenden Pharisäer deutet, bald auf die unter den Jüngern reichlich vertretenen Zöllner. Unsre Parabel dürfte genau wie die nächste 16 19—31 vom reichen Mann und armen Lazarus ohne Notizen über Adresse und Anlass umgelaufen sein; an diesen Ort wird sie erst Lc gestellt haben, weil sie, so wie er sie verstand, hier geschickt untergebracht erschien.

„Es war einmal ein reicher Mann, der einen Haushalter hatte, und dieser ward bei ihm verklagt, sein Vermögen zu verstreuen.“ ἄνθρωπός τις πλούσιος = 12 16 hat in ἄνθ. τις εὐγενής 19 12 eine Parallele; ἦν ὃς εἶχεν vgl. 18 2 κριτής τις ἦν . . . μὴ φοβούμενος, εἶχεν = 15 11; den οἰκονόμος kennen wir aus 12 42 (s. No 18). Dort ist er ein Sklave, der im Fall der Erprobung über alles Eigentum seines Herrn gesetzt werden wird, hier scheint er diesen höchsten Posten bereits inne zu haben, weil er ja in der Lage ist, seines Herrn Eigentum zu verschleudern; er ist zudem wohl ein freier Mann, der mit seinem Amt jede Beziehung zu dem ehemaligen Herrn aufgiebt. Bei Joseph. Ant. XII (IV 7) 200 finden wir den οἰκονόμος als Rentmeister, der die χρήματα seines Herrn zu verwalten hat, bei Artemid. IV 28 in engster Verbindung mit dem θησαυροφυλάκιον. Mit καὶ οὗτος διεβλήθη beginnt die eigentliche Handlung, deren Hauptpersonen uns zunächst vorgestellt worden waren. Das οὗτος lässt Syr^cur fort, es ist aber im Interesse der Deutlichkeit kaum entbehrlich. διαβάλλειν steht nicht blos von falschen Angaben, also = verleumden, sondern auch von richtigen, z. B. Dan 3 8 f. II Mcc 3 11 Joseph. Ant. XII (IV 4) 176, nur wird eine feindselige Absicht immer angenommen, wenn man eine Anzeige mit διαβάλλειν charakterisiert. Auch ὡς vor διασκορπίζων τὰ ὑπ. αὐτ. entscheidet nichts über das objektiv Wahre oder Unwahre der Verdächtigung: „als wenn er seinen Besitz verdürbe“ ist eine unvorsichtige Wiedergabe des Textes, vgl. Lc 23 14 I Cor 3 1. Ob der Haushalter schlecht gewirtschaftet hatte oder nicht, inter-

essiert den Erzähler, der die Neugierde späterer Theologen nicht ahnte, eben gar nicht, so wenig wie die Frage, wer die Verleumder waren; es kommt nur auf das eine an, dass der Herr das Vertrauen zu seinem Verwalter verlor, und dieser in Gefahr kam, aus einem einflussreichen und mächtigen Manne in wenig Tagen zum Bettler zu werden. Bei dem διασκ. wissen die Inspirierten wieder, ob es durch lüderliches Leben wie 15 13 oder durch Unfähigkeit zum Geschäftsbetrieb oder durch barmherziges Verschenken an Arme geschah; da Jesus nicht Romanschriftsteller sein wollte, hat er darüber wohl selber keine Meinung gehabt. 2 „da rief er ihn und sagte zu ihm: Was höre ich da von Dir? Liefere die Haushalterschaftsakten ein, denn Du kannst nicht weiter Haushalter sein.“ φωνήσας = 19 15, αὐτόν dahinter ist ursprünglich (trotz Blass), in φωνήσας αὐτὸν εἶπεν αὐτῷ schien eins der Pronomina überflüssig, D liess das erste, ℵ das zweite fort, Syr[sin cur] schoben ein ὁ κύριος αὐτοῦ vor εἶπεν αὐτῷ ein und machten dadurch die Zeile glatter. τί τοῦτο ἀκούω περὶ σοῦ ist natürlich nicht ernstliche Frage, sondern lebhafter Ausdruck des Unwillens, τί nicht = ἵνα τί „warum, wie“ zu fassen, sondern = „was“, τοῦτο ist durch eine Vermischung von Konstruktionen Prädikat zu τί und zugleich Objekt zu ἀκούω wie Gen 42 28 τί τοῦτο ἐποίησεν ὁ θεὸς ἡμῖν מה־זאת עשה: was ist das, was ich von Dir höre! Das Präsens ἀκούω malt die Schnelligkeit, mit der sich das Schicksal des Haushalters entscheidet; sowie der Herr die Anklage hört, ist auch schon sein Entschluss gefasst, der Beamte wird entlassen. Die Phrase λόγον ἀποδιδόναι = Rechenschaft ablegen ist sehr geläufig mit περί Mt 12 36 Rm 14 12, oft mit einem Dativ der Person, die die Rechenschaft abnimmt; den Art. vor λόγον liebt man zu erklären als die „übliche“ oder die „notwendige“ Rechenschaft. Leider ist nicht sicher, ob bei τῆς οἰκονομίας noch ein σου stand; die nachträgliche Einsetzung des σου dürfte leichter zu erklären sein als eine absichtliche Streichung, die οἰκονομία bezeichnet den von dem Angeklagten bisher innegehabten Posten, und das ἀποδοῦναι τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας umfasst die Massregeln, die bei der Uebergabe dieses Amtes in andre Hände erforderlich sind, die Herausgabe der Gelder und Aktenstücke. Auf eine genaue Rechnungsablegung, die im Einzelnen die Verschuldung des Haushalters feststellen sollte, ist es nicht abgesehen; er fragt ja in seinem Selbstgespräch 3 f. nicht etwa: Was werde ich für eine Strafe erhalten, wenn nun herauskommt, wie viel von dem Vermögen meines Herrn während meiner Amtszeit verloren gegangen ist; er ist nur besorgt um die materiellen Folgen seiner durch 2 endgiltig bestimmten Entlassung. Es ist dies von einigem Belang, weil es den

Einfall beseitigt, als habe der Haushalter die Fälschungen 6f. auch zu dem Zweck vorgenommen, das Defizit in seiner Kasse zu verdecken. Um ein Defizit ist ihm nicht bange, und die primitive Art, wie er 5—7 mit den Schuldnern verfährt, zeigt m. E., dass in jenem Betrieb ein System herrschte, wo alles auf Vertrauen, nichts auf Buchführung gebaut war; deshalb entlässt der reiche Mann, ohne etwa erst eine Untersuchung anzustellen, seinen Verwalter in dem Moment, wo er das Vertrauen verloren hat. οὐ γὰρ δύνῃ ἔτι οἰκονομεῖν vgl. 20 36 schafft volle Klarheit über die Situation, das Nichtkönnen ist ein logisches; der reflektierende Rationalismus des Syr[sin] vermisste hinter οἰκονομεῖν ein „für mich"; aber mit dem blossen οἰκονομεῖν konnte sich recht wohl ein Herr bei solcher Erklärung, die ein Missverstehen ausschloss, begnügen; dass nur der Allmächtige so absolut einem Menschen das οἰκονομεῖν absprechen dürfe, ist eine hier recht zopfige Erwägung. 3 „Es sprach aber bei sich (= 18 4) der Haushalter: Was soll ich thun, da mein Herr mir das Haushalteramt entzieht? Graben kann ich nicht, zu betteln schäme ich mich. 4 Jetzt weiss ich, was ich thun muss, damit sie mich, wenn ich aus dem Haushalteramt abgesetzt werde, in ihre Häuser aufnehmen." Die Einen hören aus diesem Monolog das Schuldbewusstsein des Ungetreuen heraus, die Andern im Gegenteil den Zorn des unschuldig Verleumdeten, der durch die Unbilligkeit seines Herrn nun zum Verbrechen getrieben wird; im Texte liegt keins von beiden, der vielmehr fast gewaltsam die Aufmerksamkeit von der Schuldfrage abzieht. Erst in 8 nach den groben Fälschungen von 6f. wird der Haushalter als „ungerechter" bezeichnet, das beweist nichts für seine sittliche Haltung in früherer Zeit. τί ποιήσω = 20 13, mit folgendem ὅτι steht es 12 17; es malt die Ratlosigkeit des Mannes. ἀφαιρεῖται τὴν οἰκ. ἀπ' ἐμοῦ — wo D, Blass das ἀπό emendierend streichen —; der Gebrauch des Verbs ἀφαιρ. enthält keine Anklage auf Rechtsverletzung, die Sicherheit (beachte das Präs.) eines schweren Verlustes deutet er damit an; ὁ κύριός μου ist der in seinem Munde unter allen Umständen einzig passende Ausdruck. Er überlegt nun, welche Wege, um zu Brot zu gelangen, es für ihn geben könnte, er findet anfangs alle verschlossen. σκάπτειν οὐκ ἰσχύω, ἐπαιτεῖν αἰσχύνομαι konstatiert er, wobei die Asyndeta wirkungsvoll seine Sorge zeichnen: die Periodisierung bei Syr[sin], der auch diese Sätzchen von ὅτι abhängig macht und durch „und" mit einander sowie mit ἀφαιρεῖται verbindet, ist keine Verbesserung des Stils. σκάπτειν, graben, vertritt drastisch die schwere Taglöhnerarbeit, die dem von jedem Vertrauensposten ausgeschlossenen Manne sich böte; dass er gerade auf dies Beispiel verfällt, nicht sonst auf τέχναι

βάναυσοι oder auf Lastträgerei, entspricht seinem Gesichtskreis, der nicht über den landwirtschaftlichen Betrieb hinausreicht. Auch Philo nennt quod omn. prob. l. 6 unter den δουλοπρεπέστατα, die man zu ergreifen von der Not gezwungen werden kann, das σκάπτειν, das γεωπονεῖν, doch wird hier Lc 16 3 das Graben nicht als besonders niedrige, sondern als die einzig für den Mann dort vorhandene Arbeit genannt sein. οὐκ ἰσχύω konstatiert einfach die Unmöglichkeit = I Esr 9 11 Lc 14 29 f. 20 26, ohne über seine Weichlichkeit oder sein Ungeschick oder seine Faulheit den Auslegern etwas anzudeuten; er bringt es nicht (mehr?) fertig. Das Betteln (ἐπαιτεῖν wie προςαιτεῖν und μεταιτεῖν für den gewerbsmässigen Bettel vgl. Sir 40 28 ff. „besser sterben als betteln") wird immer wider seine Ehre sein. Hochmütig (J. Weiss) kann ich diese Erklärung nicht finden — sie wäre es, wenn er sagte: σκάπτειν αἰσχύνομαι, ἐπαιτεῖν οὐ θέλω —, auch dürfte die Schilderung seiner Zukunftssorgen gar nicht spöttisch gemeint sein; wir müssen sie nur wie 18 4 c εἰ καὶ τὸν θεὸν οὐ φοβοῦμαι etc. aus der etwas erzwungenen Form des Selbstgesprächs in die der objektiven Erzählung übersetzen, so enthält sie die gesunden Beobachtungen eines echten Menschenkenners. Wenn so ein Rentmeister plötzlich aus dem Amt gejagt wird, was soll er thun? Schwere Arbeit leisten kann er nicht, zu betteln ist er denn doch zu stolz; er ist verloren, wenn es ihm nicht gelingt, durch die Hilfe von Verwandten oder Freunden aus der Not errettet zu werden. Nach einer Pause fährt er 4 fort ἔγνων τί ποιήσω, giebt sich also eine Antwort auf die bekümmerte Frage 3; ἔγνων vgl. Mt 25 24 12 7 23 = οἶδα.

Er sagt nicht direkt, was ihm eingefallen ist, sondern nur worauf er hinaus will, welches Ziel er zu erreichen hofft am Graben und Betteln vorbei: ἵνα δέξωνταί με εἰς τοὺς οἴκους ἑαυτῶν (oder αὐτῶν D, L, Blass?), δέχεσθαι von der gastfreundlichen Aufnahme wie 10 8 10, er denkt sich diese Aufnahme als eine zu dauerndem Aufenthalt; εἰς τοὺς οἴκους αὐτ. fügt er in seiner Angst vor der Obdachlosigkeit des Bettlers bei, ὅταν μετασταθῶ ἐκ τῆς οἰκονομίας nicht etwa konditional, sondern rein zeitlich wie 9 26 21 30 f., sobald die mir eben angekündigte Entsetzung vollzogen sein wird.

Das δέξωνται impersonell zu fassen „man mich aufnehme", geht neben αὐτῶν doch nicht an, freilich ist auch die Erklärung von Stockm., das Subjekt des δέξ. sei aus 5 vorweggenommen, unhaltbar. Das Subjekt sind die Schuldner von 5, obgleich der Leser von ihnen noch nichts weiss; der Haushalter denkt soeben an sie, und er redet zu sich und nicht zu uns; durch dies änigmatische „damit die mich aufnehmen" bekommt die Rede etwas frisch Natürliches. 5 „Und" er

rief heran einen jeden von den Schuldnern seines Herrn (ob αὐτοῦ oder ἑαυτοῦ ursprünglich, ist wieder nicht zu entscheiden) und sagte zu dem ersten: „Wie viel schuldest Du meinem Herrn? 6 Der sprach: 100 Mass Oel. Da sprach er zu ihm: nimm Deinen Brief, setze Dich schnell hin und schreibe 50“. Das καί nach dem Monolog im Uebergang zur Berichterstattung über die Ausführung wie 15 20, προσκαλεσάμενος = 15 26. ἕνα ἕκαστον τῶν χρεοφειλετῶν; εἷς ἕκαστος, vgl. 4 40 Act 2 3 6 rechtfertigt keineswegs die Umschreibung (Stockm.): immer nur einen, aber jeden Einzelnen, obwohl ein Verständiger ja nicht an eine Massenversammlung der Schuldner glauben, sondern nur an ein Verhandeln unter vier Augen denken wird. Das aber zeigt der Ausdruck, dass es mehr als zwei waren, die herangerufen wurden, also die Beiden 5 7 nur als Beispiele dienen für die Art, wie der Haushalter schleunigst sich noch alle Schuldner seines Herrn verpflichtete. Den χρεοφ. steht 7 41 ein δανειστής gegenüber; als Geldverleiher ist aber der Herr Lc 16, wo nur Naturalschulden genannt werden, nicht zu denken. Die Debatte darüber, ob die Schuldner Pächter sind, die mit den 100 Mass Oel und 100 Scheffel Weizen den jährlichen Pachtzins nennen, oder Leute, die für ihren eignen Bedarf oder zum Einzelverkauf aus der Grosswirthschaft des reichen Mannes jene Naturalien gegen einen Schuldschein übernommen hatten, ist recht überflüssig. Die Worte (zu πόσον ὀφείλεις τῷ κ. μ. vgl. 7 41) sprechen mehr für die letzte, die Sache mehr für die erste Alternative, doch wird Jesu und dem Lc die Entscheidung herzlich gleichgiltig gewesen sein, da nur die Operation des Haushalters als solche, nicht ihre Details für die Geschichte etwas ausmachen. Dass Oel und Weizen genannt werden, weist auf den Boden von Palästina, wo gerade diese (neben Wein) die Hauptlandesprodukte sind, vgl. Joseph. Ant. VIII (II 9) 57. τῷ πρώτῳ = 19 16 zuerst zu einem. Die Frage stellt der Haushalter nicht, um sich zu orientieren — er hatte die betreffenden Schuldbriefe ja in der Hand —, auch nicht um den Schuldnern die Grösse ihrer Schuld in Erinnerung zu bringen oder die Wohlthat eines Nachlasses ihnen fühlbar zu machen, es soll wieder nur in der lebendigen Form des Gesprächs die Schuldsumme festgestellt werden, weil sie der Leser kennen muss, um das Folgende zu verstehen. Ein Andrer hätte das bei ἔλεγεν τῷ πρώτῳ durch den Zusatz τῷ ἑκατὸν βάτους ἐλαίου ὀφείλοντι angebracht. Es wird eine unbewusste Feinheit des Stilgefühls verraten, wenn Lc die Antwort der Schuldner 6 wie 7 durch ein kurzes ὁ δὲ εἶπεν einleitet, während es beim Haushalter alle vier Male heisst: er redet zu ihm; der bemüht sich um die Leute, während sie sich für seine Frage noch gar nicht sonderlich inter-

essieren. βάτος ein althebräisches Mass, nach Josephus a. a. O. gleich einem attischen Metreten; man berechnet die 100 Bat auf etwa 20 bis 40 Liter Oel mit einem heutigen Wert von 200 Mk. D und einige Lateiner schreiben καδους für βατους wie auch LXX (cod. A) II Chron 2 10 (9) בתים beim Oel durch κάδους wiedergiebt. Für ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ 6b dürften die Varianten εἶπεν αὐτῷ, εἶπεν δὲ αὐτ. (D, Blass), καὶ εἶπεν αὐτ. (t. rec.) eingesetzt sein, um die Häufung der ὁ δὲ εἰπ. in 6 f. zu vermeiden. δέξαι sagt der Haushalter, indem er dem Schuldner das Betreffende in die Hand reicht, vgl. 22 17 δεξάμενος ποτήριον; σου τὰ γράμματα vgl. μου τὸ ἀργύριον 19 23; der Plural τὰ γράμματα, trotzdem es sich nur um ein Exemplar eines Schuldscheins handelt, in Erinnerung daran, dass jedes Schriftstück aus einer Menge von γράμματα (Buchstaben Gal 6 11) besteht. καὶ καθίσας ταχέως γράψον. Ob wir ταχέως zu καθίσας oder zu γράψον ziehen, ist gleichgiltig, da καθίσας und γράψον zeitlich zusammenfallen sollen; Jes 30 8 νῦν οὖν καθίσας γράψον . . . ταῦτα ist eine noch bessere Parallele als Lc 14 28 S. 202; die Alten schrieben nur sitzend. Weshalb es dem Haushalter mit dem Schreiben so eilig ist, wissen wir seit 2; der Gedanke, er wollte dem Schuldner keine Zeit zur Ueberlegung vor seinem Gewissen lassen, ist eingetragen; die Streichung von καθίσ. ταχ. in D (Blass) ist Konformation nach 7. πεντήκοντα soll der Schuldner schreiben statt ἑκατόν, ob durch Korrektur in dem alten Schuldbrief oder durch Anfertigung eines neuen, erfahren wir nicht. Dem Manne wird also sein Schuldbetrag auf die Hälfte verkürzt. Die Situation ist völlig klar. Durch einen selbstgeschriebenen Schuldschein pflegte sich ein Schuldner seinem Gläubiger gegenüber zu binden (vgl. Artemid. I 42 als seltsame Ausnahme = τούτῳ ὁ δανειστὴς καὶ μὴ γράψαντι ἐπίστευσεν); diese Scheine hatte in unserm Fall der Haushalter aufzubewahren; da er die Beträge ausgeliefert haben wird, konnte auch blos er über ihre Richtigkeit die Kontrole führen. Gab er bei dem 2 ihm auferlegten ἀποδοῦναι τὸν λόγον τῆς οἰκ. einen Schuldschein über 50 Bat Oel für den Schuldner A ab, so besass der Herr kein Rechtsmittel, diesem mehr als 50 Bat resp. den landesüblichen Preis dafür abzuverlangen, und der Schuldner hatte im Handumdrehen eine erkleckliche Summe gespart. Kulturgeschichtlich und für die Beurteilung dieses stark überschätzten Textzeugen interessant ist hier eine Textänderung, die Syr^sin in 6 und 7, also mit vollem Bedacht, vorgenommen hat, wie er auch schon 5 neben ἕνα das ἕκαστον strich, weil es ihm auf die zwei nicht zu passen schien. Statt der zweiten Rede des Haushalters an den Schuldner heisst es dort: Und er setzte sich schnell und schrieb sie als 50 (7: 80). Der Emendator steht inmitten einer Bevölkerung,

wo das Schreiben eine seltene Kunst ist; dort fertigt den Schuldbrief der Gläubiger resp. sein Verwalter an, und der gewöhnliche Schuldner kann höchstens durch Lesen sich überzeugen, dass ihm kein Unrecht geschieht. Ausserdem hatte diese Textänderung den Vorteil, dass der Schuldner — wofür die allegorisierende Deutung sich interessierte — nun sich an der Fälschung nicht aktiv beteiligt. 7 „Darnach sprach er zu einem andern: Wie viel bist aber Du schuldig (in Konformation zu 5 fügt Syr[sin] „ihm“, Syr[cur] „meinem Herrn“ hinzu)? Der sagte: 100 Kor (Scheffel) Weizen. Spricht er zu ihm (λέγει αὐτῷ; ὁ δέ λ. αὐ., καὶ λ. αὐτ. sind Emendationen): nimm Deinen Schein und schreibe 80.“ Das ist das gleiche Verfahren, nur etwas knapper berichtet wie 5f., ebenso 19 18f. neben 16f. Denn καὶ σύ 19 19, das unwillkürlich auf 19 17 zurückgreift, hat hier in σὺ δέ die genaueste Parallele; GÖB. allerdings erschliesst daraus die Publizität des Verfahrens! Das τῷ ἑτέρῳ statt ἑτέρῳ (D, BLASS) ist Konformation nach 5 τῷ πρώτῳ vgl. 19 18. Ein κόρος (כר) wird von Joseph. Ant. XV (IX 2) 314 auf zehn attische Medimnen bestimmt; der heutige Marktwert von 100 Medimnen Weizen möchte zehnmal so hoch sein wie der von 10 Metreten Oel, sodass dem zweiten Schuldner beim Abschreiben von nur einem Fünftel seiner wahren Schuld doch ein viel grösserer Gewinn erwuchs als dem ersten. Darauf wird zwar unser Erzähler nicht reflektiert haben; er sagte vorher „schreibe 50“, jetzt „schreibe 80“, um nicht langweilig zu werden; der Einwand STOCKM.'s, irgendwie müsse der Wechsel doch motiviert sein, ist „eine Behauptung, aber keine Erklärung“; und für den Wert der vorhandenen Erklärungen genügt als Muster wohl die von STIER, wonach sich der Haushalter noch einmal so recht in seiner Willkürherrschaft zeigen wolle: als ob ihm 3 darnach zu Mute wäre!

Bis hieher läuft die Geschichte, die 1 begann, ohne dass eine Silbe uns Veranlassung gegeben hätte, aus den Worten etwas andres als was sie sagen herauszudeuten. Den reichen Mann als Gott zu verstehen, der den Menschen zum Haushalter über sein Vermögen einsetzt, ihn aber auch zur Verantwortung zieht, und mit dem zeitlichen und ewigen Tode bedroht, falls er Gottes Gaben missbraucht, ist allenfalls in 1 2 noch möglich; die Rede des Haushalters 3 f. aber wäre mit ihrem σκάπτειν und ἐπαιτεῖν, mit ihrem δέξωνταί με eine ungeheure Geschmacklosigkeit, sein Versuch, durch Werke der Frömmigkeit noch in letzter Stunde Gott zu betrügen, mehr als grotesk. Die Kunststücke einer gottverlassenen Exegese, die in 5—7 sogar die eilige Restituierung dessen, was der Haushalter ungerecht entzogen hatte, an die Geschädigten herausfand — wodurch die Kinder dieser Welt dann laut 8 den Kindern des Lichts im Wiedergutmachen von Unrecht weit vor-

aus sind! — ändern nichts an der klaren Thatsache, dass uns Lc 16 1—7 eine, freilich erdichtete, Geschichte vorgetragen wird, deren Ende uns nur, ganz wie 13 6—9, nicht extra erzählt wird. Aus dem Erzählten sollen wir ein Urteil schöpfen, das dann auf das religiöse Gebiet zu übertragen ist: 9 liegt unzweifelhaft ein Versuch solcher Uebertragung vor. Aber dazwischen liegt 8, und es ist eine in der That schwierige Frage, welche Rolle der Vers in der Perikope spielt, ob er mehr zu 1—7 oder mehr zu 9 gehört. „Und der Herr lobte den ungerechten Haushalter, weil er klug gehandelt; denn die Kinder dieser Welt sind klüger als die Kinder des Lichts gegenüber ihrem Geschlecht.“ ἐπαινεῖν τινα ὅτι = I Cor 11 2; φρονίμως ποιεῖν, vgl. ποιῶν οὕτως 12 43, σὺ ποίει ὁμοίως 10 37; ποιεῖν für handeln, verfahren vielleicht mit Rücksicht auf sein τί ποιήσω 3 4 gebraucht. Der Gelobte heisst οἰκονόμος τῆς ἀδικίας, was wie 18 6 ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας zu erklären ist, und als Charakteristik für ihn nach den Vorgängen 5—7 genau so gerechtfertigt wie 18 6 bei dem Richter, nachdem dieser sich selbst als jeder Gottesfurcht und jeder Rücksicht auf Menschen baar bekannt hat. Aber wer ist der Herr, der das Lob ausspricht? Es kann Jesus sein, der z. B. 10 1 39 41 auch einfach ὁ κύριος heisst, es kann aber auch der Herr des Haushalters sein, der ja 3 5 vom Haushalter förmlich „mein Herr“ genannt wurde. Der Inhalt von 8b spricht entschieden gegen die letztere Annahme; in den Mund des reichen Mannes passt diese Reflexion über die Kinder dieser Welt und die des Lichts schlechterdings nicht. Andrerseits kann Lc, oder wer zuerst 9 hinter 8 schob, unter dem κύριος nicht Christus verstanden haben; es ist zu hart, dass Lc in 8 über Christus referiert und 9 Christus ohne die leiseste Uebergangsformel mit καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω das Wort ergreift, noch dazu durch καὶ ἐγώ sich von jemandem, der soeben gesprochen hat, unterscheidend. D schiebt denn auch vor 8b schon διὸ λέγω ὑμῖν, Lateiner: dixit autem ad discipulos suos; nur Resch begrüsst als „jedenfalls urtextliche“ Worte, was — so dicht vor καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω! — offenbar ein Versuch ist, eine empfindliche Unklarheit oder Ungelenkigkeit des Textes zu heben. Auch die Anknüpfung von 8 an 7 καὶ ἐπῄνεσεν, vgl. 19 24, empfiehlt die Hinzuziehung von 8 nach rückwärts. Das über die Ungeheuerlichkeit solches Verständnisses erhobene Geschrei beunruhigt uns nicht sonderlich. Dass derselbe Herr über Unterschlagungen seitens des Haushalters 2 empört sei und 8 sich freue, halten einige moderne Menschen für aberwitzig; allein von Freude ist in 8 noch weniger zu lesen als in 2 von Empörung oder auch nur Aerger; ich kann sehr wohl jemanden aus meinem Dienst entlassen und seine Schlauheit — sogar bewundern. Auf einen „gross- und gutartigen Charakter“ dieses Herrn zu schliessen

giebt uns 8 keinen Anlass, so wenig wie wir uns den Kopf zu zerbrechen brauchen, ob er nicht eigentlich 2 übereilt und gegen einen vielleicht unschuldigen Diener unbillig vorgegangen sei. Für mein Gefühl ist nur der Sprung von 7 auf 8 zu auffallend. Den Herrn haben wir 2 verlassen; bei 5—7 ist er wahrlich nicht zugegen gewesen: das Lob der Klugheit war angebracht auch erst, wenn die Erwartungen des fälschenden Haushalters sich erfüllten, und die Schuldner seines ehemaligen Herrn ihm Unterkunft gewährten. Daraus würde dann jener Herr den Verdacht geschöpft haben, dass der Oekonom sich diese splendiden Freunde auf seine Kosten erkauft hätte; bei Nachforschungen und Zeugenvernehmungen hätte er die Wahrheit erfahren, die ihn mit Respekt vor solcher Klugheit erfüllte; — aber würde er in diesem Falle nicht auch die Konsequenzen gezogen, die strenge Bestrafung des frechen Betrügers herbeigeführt und so dessen Klugheit in Thorheit verwandelt haben? Der Umweg ist so gross und die übrig bleibenden Bedenken so gewichtig, dass ich diese Zurechtlegung von 8^a als eine nachträgliche begreifen möchte; der Verf. von 9 hat in dem Herrn 8 zwar den reichen Mann 1 gesehen, ursprünglich war damit Jesus gemeint, der sein Urteil dahin abgab, dass solche Klugheit lobens- und nachahmenswert sei. Die Spiessbürgerlichkeit entsetzt sich bei dem Gedanken, dass Jesus einen Verbrecher wie diesen Haushalter loben solle: aber er lobt nicht den Verbrecher, nicht die ἀδικία, sondern das Klughandeln; und 8^b erhebt ja über allen Zweifel, dass er bei den Kindern des Lichts eine andre Art der Bethätigung von Klugheit erwartet als bei dem Haushalter, der zu den Kindern dieser Welt gehört. ὁ αἰὼν οὗτος ist ein in der damaligen Theologie viel gebrauchter Terminus für die gegenwärtige Weltzeit als die Zeit der Vergänglichkeit, des Mangels, der Sünde und des Todes; ihm gegenüber steht der αἰὼν μέλλων oder ἐρχόμενος (auch ἐκεῖνος) Lc 18 30 20 34 f. Mt 12 32, gleichbedeutend mit ἡ ἀνάστασις, ἡ συντέλεια (ἡ χαρὰ τοῦ κυρίου σου); es ist der Gegensatz zwischen Irdischem und Himmlischem, zwischen diesseits und jenseits, zwischen Dämonenherrschaft und Gottesreich. οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου = Lc 20 34 ist hebraisierende Bezeichnung für die Menschen, deren Wesen gänzlich das Gepräge des Irdischen, des Teuflischen trägt, so wie Lc 7 35 τὰ τέκνα τῆς σοφίας und Mt 13 38 οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας die Menschen heissen, deren Wesen die Weisheit und die Kräfte des Reiches Gottes widerspiegelt. Auch hier treten solche auf als οἱ υἱοὶ τοῦ φωτός, φῶς im Gegensatz zu dem σκότος ἐξώτερον, dem alles dieser Welt Angehörige demnächst verfällt, bildliche Bezeichnung für die zukünftige Welt in ihrer Herrlichkeit, vgl. Joh 12 36 I Thess 5 5 Eph 5 8. Der Jesus, der die Klugheit laut Mt 7 24

10 16 24 45 25 2 ff. so hoch schätzte, dass er die Mahnung = werdet klug wie die Schlangen nicht scheute, konstatiert bedauernd, dass die Weltkinder klüger zu sein pflegen als (ὑπέρ nach Komparativen Judd 11 25 15 2 18 26 Ruth 3 12 III Reg 19 4 ψ 18 11 Eccl 6 10 (ℵ) 7 27. Hab 1 8 Hbr 4 12) die Kinder des Lichts, zu denen er somit hier redet, die er durch Erzählung jener Geschichte zur Entfaltung von mehr Klugheit anspornen möchte. Diesem φρονιμώτεροί εἰσιν ist eine Einschränkung gegeben, die man ohne Recht bald blos auf die Kinder dieser Welt bald blos auf die Kinder des Lichts beziehen wollte: εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν: um die erste Beziehung zu erzwingen, haben ℵ, Lateiner und Syrer noch ein ταύτην neben γενεάν eingeschoben. Eine Zeitangabe kann mit εἰς τ. γ. nicht beabsichtigt sein; die durch den Artikel τὴν vor ἑαυτῶν so markierte Betonung dieses ἑαυτῶν stellt eine γενεά, welche aus lauter Weltkindern besteht, neben eine γενεά von Lichtkindern; verwaschene Umschreibungen wie „consulendo commodis suis“, „in calliditate mundana“ sind nur erraten wie bei Syr[sin] „in diesem ihrem Gehöfte“. εἰς kann hier blos bedeuten: gegenüber, in Bezug auf, und 8b will sagen: die Verlorenen sind in der Behandlung von Ihresgleichen viel klüger und darum erfolgreicher — denn was anders als der Erfolg ist der Massstab der Klugheit? — als die Auserwählten es in der Behandlung der Ihrigen sind. Damit haben wir unzweifelhaft eine Deutung der Parabel vor uns, wonach sie darauf gemünzt war, den Gläubigen die Nützlichkeit kluger Behandlung der andern Gotteskinder einleuchtend zu machen. Wenn einst die Parabel mit 8 schloss, so war nichts Unklares in dem Berichte; Jesus erteilte dem schlauen Haushalter, indem er stillschweigend den Erfolg seiner Manipulationen 5—7 voraussetzt, Lob wegen einer Klugheit, von der er wünschte, dass seine Genossen sie sich für Ihresgleichen aneignen möchten.

9 bringt eine andre Deutung: „Und ich sage Euch: Macht Euch Freunde mit dem ungerechten Mammon, damit, wenn er ausgeht, sie Euch aufnehmen in die ewigen Hütten.“ καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω (D, Lat., Syr[cur], Blass: λέγω ὑμῖν, gewöhnlichere Stellung) die Formel zur feierlichen Einführung wichtiger Wahrheiten, hier durch καὶ ἐγώ nur scharf als Jesu Meinung herausgehoben. ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους, vgl. 12 33 Mt 25 9, beschafft euch Leute, die euch lieb haben. ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, ὁ μαμωνᾶς damals (s. S. 109) eingebürgerte Bezeichnung des Reichtums, ursprünglich der Dämon des Kapitals. Dieser Reichtum hat den Titel τῆς ἀδικίας, 11 gleichbedeutend (was D schon hier vorzieht) ὁ ἄδικος μαμ. Hier wird nicht ein falscher Mammon einem wahren, echten — etwa wegen 11 — gegenübergestellt, oder der unrechtmässig erworbene Teil des Vermögens dem ehrlich verdienten oder ererbten; 11 vertritt keinen-

falls diese Anschauung, und sollte Jesus für zusammengestohlenes oder erpresstes Geld den Rat erteilt haben: Macht Euch damit Freunde, die Euch die ewige Seligkeit verschaffen, statt: gebt es zurück an die, denen Ihr es geraubt habt? Nein, der Reichtum überhaupt heisst ungerecht, nicht auf Grund irgend einer sozialistischen Theorie, sondern als eine der Mächte des αἰὼν οὗτος, von dem nichts in das Reich Gottes hinübergelangt. Ob 9 von Jesus herrührt oder nicht, dieser sog. Ebionitismus, der den Reichtum verachtet und das Bedürfnis empfindet, dies auch schon in den ihm beigelegten Namen zum Ausdruck zu bringen, ist von der Gestalt Jesu untrennbar; in dem Wort 13 von den zwei Herren hat er ja geradezu ein Wählen zwischen Gott oder dem Mammon als Herrn gefordert, d. h. zwischen dem König droben und dem Herrscher über diese Welt. Ob er daraus nun die Folgerung gezogen hätte: „der Reichtum als solcher ist Sünde" (J. WEISS), bezweifle ich sehr; dann hätte er sehr leichtsinnig gehandelt, indem er seine kluge Verwendung für Erwerb von Freunden empfahl: Benützung von „Sünde" darf man doch wohl nicht als Mittel anpreisen, um die Seligkeit zu gewinnen? Auch die Ehe rechnet Jesus 20 34 f. zu den Dingen dieser Welt, die nach der Auferstehung verschwunden sein werden; den Verzicht auf sie und alle mit ihr in Verbindung stehenden Verhältnisse der Familie verlangt er unter Umständen um des Himmelreiches willen; den Geschlechtsverkehr würde er sicher auch als ἄδικον, als gemein beurteilt haben: „Das eheliche Leben als solches ist Sünde" wäre ihm zu sagen nie eingefallen. Wie er den Namen μαμ. nicht geschaffen hat, so auch nicht den ὁ μαμ. τῆς ἀδικίας; er mochte sie acceptieren, weil sie seiner Stimmung gegenüber diesem Hauptfeinde gottseligen Wesens gut entsprechen, wie er auch „der verruchte Mammon" gesagt haben würde, ohne deshalb den einzelnen Besitzer von Geld und Gut für ungerecht, fluchbeladen, den Bettelarmen für gerecht anzusehen. — Man kann also 9 mit dem Reichtum sich sogar eine Anwartschaft auf den Himmel verschaffen, indem man sich mit ihm Freunde macht, damit die, wenn er ausgeht, uns aufnehmen. δέχεσθαι absichtlich entsprechend 4 gebraucht, aber dem εἰς τοὺς οἴκους ἑαυτῶν steht εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς (der Zusatz αὐτῶν P, Lat., Syr. stammt aus 4) gegenüber, σκηναί poetisch = Häuser, σκηνοῦν, ἀποσκ. κατασκ. für den Aufenthalt Gottes üblich, z. B. ψ Sal 7 1 5 Joh 1 14 Apc 7 15 13 6 21 3, αἰωνίους vgl. Hab 3 6, soll auf die ζωὴ αἰώνιος von 10 25 18 18 30 hindeuten, und ist hier unentbehrlich, obschon es BALJ. für ein Glossem halten will. Diejenigen, welche aufnehmen, müssen die Freunde von 9a sein; kindliche Schriftgemässheit hat deshalb die Engel, vgl. 15 7 10 16 22, oder Gott und Christus als die zu erwerbenden Freunde definiert. Neben 4—7 ist solche Erklärung von 9

doch mehr als willkürlich; die Freunde sind natürlich Arme, an denen der Mammonsbesitzer Wohlthätigkeit übt, vgl. 14 12—14, und gegenüber dem dort 14 betonten: „sie vermögen Dir nicht zu vergelten; es wird Dir aber vergolten werden bei der Auferstehung der Gerechten" sollten wir uns die Debatten darüber ersparen, ob jene Armen dem wohlthätigen Reichen de suo die Himmelsthür öffnen als längst vor ihm im Himmel angelangt und dort mit hohen Vollmachten ausgestattet (wie Lazarus 16 22 ff.), ob sie ihn nur dort willkommen heissen, ob sie es indirekt thun durch ihre Fürbitte oder durch Abgeben von ihrem überschüssigen Verdienst: Gott thut es um der Armen willen, und Mt 25 31—46 ist die ergreifendste Predigt über den Text Lc 16 9. Aber hinsichtlich des Zeitpunkts dieser „Aufnahme" besteht noch eine Ungewissheit. Ist ὅταν (= 4, nicht etwa konditional!) ἐκλίπῃ mit den besten Zeugen und fast allen neueren Rezensenten zu lesen oder ὅταν ἐκλίπητε (ἐκλείπητε) mit t. rec. aber auch schon Iren.? Der Sinn ist im einen Fall: wenn er, der Reichtum, aufhört, schwindet, vgl. Lc 12 33 ϑησαυρὸς ἀνέκλειπτος ein Schatz, der nie „alle wird", im andern Fall: wenn Ihr sterbt (so ἐκλείπειν z. B. Gen 49 33 ψ 17 38 Tob 14 11). H. EWALD hielt ἐκλείπητε für notwendig, ἐκλείπῃ sei ganz verkehrt, weil doch keiner dadurch, dass er seinen Reichtum verliere, selig werde. Aber an schwere Vermögensverluste ist bei ἐκλίπῃ doch nicht gedacht; damit ist ein Definitivum, wie kein Konkurs es schafft, gemeint, der Zeitpunkt, wo der Einfluss des Mammons schlechterdings aus ist. Nach B. WEISS ist das der jüngste Tag, denn nach dem Tode des Einzelnen wandre er zunächst in den Scheol, die Aufnahme in das Messiasreich finde da noch nicht sogleich statt: eben deswegen dürfe nicht ἐκλίπητε gelesen werden. Ich vermute mit J. WEISS, dass auch bei der Lesart ἐκλίπῃ an den Tod gedacht war, als den Moment, wo der Reichste dem Aermsten gleich wird, nur möchte ich daraus nichts folgern über eine in 16 9 vorausgesetzte direkte Ueberführung der Gerechten vom Totenbette ins Paradies, — das heisst die Naivetät solcher Ausdrücke verkennen, und wie hätte überhaupt hier, wo nur der Gegensatz von Klientel Mammons und Freundschaft gottesfürchtiger Armen in Frage steht, ein Hinweis auf den Zwischenzustand untergebracht werden sollen? Das ἐκλίπῃ ist aber das Echte, weil es wichtiger war, die Vergänglichkeit des Reichtums als die des Menschen zu betonen; das ἐκλίπητε erklärt sich aus dem Streben, mit 4 ὅταν μετασταϑῶ zu konformieren.

An dem Wortlaut 10—12 (über 13 s. S. 108 ff.) ist weniges einer Erklärung bedürftig. „Wer im Kleinen treu ist, ist auch im Grossen treu, und wer im Kleinen ungerecht ist, ist auch im Grossen ungerecht." Den Gegensatz von ἐλάχιστον und πολύ, vgl. 19 17 gegen Mt 25 21 23, will BLASS

nach einigen Zeugen in ὀλίγον — πολύ verbessern, weniger am Wege liegt der von πιστός und ἄδικος, pflichttreu und pflichtvergessen; was 10 ἄδικός ἐστιν heisst, wird 11 12 durch πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε umschrieben. Selbst ohne den Blick auf 11 müssten wir, von 9 kommend, in dem ἐλάχιστον 10 eine Taxierung des Mammon wahrnehmen, in dem πολύ die der himmlischen Seligkeit. Zwar soll der Satz, der sprichwörtlichen Klang hat, allgemeingiltig sein, aber seine Anwendung auf das Thema von 9 wird gewünscht, und zwar dahin, dass jemandes korrekte oder inkorrekte Haltung gegenüber dem Mammon ein unfehlbares Erkennungszeichen für seine positive oder negative Stellung zum ewigen Leben ist. Ein treuer Reicher ist auch ein Sohn des Lichts, ein schlimmer Mammonsknecht ist auch ein schlimmer Gast an der Himmelstafel. Nun kann es solche schlimmen Söhne des Lichts, da Gott nicht getäuscht werden kann, gar nicht geben; deshalb stellt 11 als Folgerung aus 10 — darum οὖν —, in der lebhafteren Form der direkten Anrede, fest, dass, wenn man im ungerechten Mammon nicht treu gewesen ist (ἐγένεσθε vgl. 19 17), einem das Wahrhaftige nie anvertraut werden wird. τίς ὑμῖν πιστεύσει ist natürlich rhetorische Frage, hinter einem Bedingungssatz wie 14 34. πιστεύσει statt δώσει, um eine Art Wortspiel zu erzeugen, auf das Vers 12 verzichtet, der sonst eine genaue Parallele zu 11 bildet — δώσει ὑμῖν statt ὑμῖν πιστεύσει ist eine der lucanischen Varianten —; nur für ἐν τῷ ἀδ. μαμ. tritt hier ein ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ und für τὸ ἀληθινόν hier τὸ ὑμέτερον. Des Nachdrucks halber sind die Objekte, deren Verlust man zu befürchten hat, τὸ ἀληθ. und τὸ ὑμέτ. an die Spitze der Nachsätze gestellt, vgl. 23 31. τὸ ἀληθινόν bezeichnet das Wahre, Echte κατ' ἐξοχήν, die himmlischen Güter des ewigen Lebens, denen gegenüber alle irdischen Schätze, der Reichtum voran, nur den trügerischen S c h e i n eines Guts besitzen, vgl. wie Epict. IV 1 154 172 ἀληθινοὶ πρόγονοι und ἀληθινὴ ἐλευθερία den eingebildeten Ahnen und der Pseudofreiheit der Massen entgegenstellt. An geistige Güter, die bereits in der Gegenwart mitgeteilt werden können, ist nicht zu denken, seit 9 den Gegensatz zwischen diesseits und jenseits uns aufgedrängt hat. Den lustigen Streit darüber, ob ἀληθ. den Gegensatz zu „Mammon“ oder zu „ungerecht“ bildet, wollen wir seinen Führern überlassen; für den Schreiber von 11 wird wohl ἄδικος μαμ. eine einheitliche Grösse so gut wie τὸ ἀλλότριον 12 gebildet haben; übrigens wolle man an Rm 2 8 (1 18) denken, wo ἡ ἀλήθεια und ἡ ἀδικία eine Antithese bilden. Für τὸ ἀλλότριον hat schon Iren. IV 30 3 eine ziemlich triviale Erklärung: weil wir alle Güter ja doch von Andern empfangen; weiter führen Stellen wie II Clem 5 6 Orig. c. Cels. VIII 5 Epict. Enchir. 11 14 Dissert. IV 5 14 f., wo es von diesen vergänglichen Besitztümern heisst οὐδὲν ἴδιον τῷ ἀνθρώπῳ ἐστίν, ἀλλὰ

πάντα ἀλλότρια, und wahrhaft unglücklich sei wer verloren hat τὸ πιστόν (= τὸ ἀληθινόν Lc 16 11), Clem. Hom. XV 7, wo das Irdische auftritt ὡς ἀλλοτρίου βασιλέως ἴδια. Die Hauptsache ist: als Kinder des Lichts haben wir keinen Teil an dem was zu diesem Aeon gehört, für uns ist der Reichtum dieser Welt so fremd, wie diese Welt selber, das Unsre ist das Licht, das Reich, das Leben. An der Kühnheit dieses Gedankens, der armen Menschen das Göttliche als ihren eigensten Besitz zusprach, nahmen die Alten Anstoss, die τὸ ἡμέτερον oder τὸ ἐμόν statt τὸ ὑμ. lasen. Besonders τὸ ἐμόν ist sicher nicht verschrieben für τὸ ὑμῶν, sondern will die Seligkeit dem hier redenden Messias als sein Eigentum reservieren. Ein „Agraphon", das Andre als Textvariante zu Lc 16 11 oder 12 notieren, bei Iren. II 34 3: si in modico fideles non fuistis, quod magnum est quis dabit vobis? (vgl. Hilar., II Clem. 8 5) ist wohl einfach durch Vermischung von Lc 10 mit 11 f. entstanden; dass so der Herr zu den gegen ihn Undankbaren gesprochen habe, wird Iren. aus seinem Verständnis dieses Satzes, ohne an den Zusammenhang im Evangelium zu denken, erschlossen haben.

Lc 16 1—13 zerfällt sonach in zwei Hälften, in eine echte, frische Parabel Jesu und in Zusätze erklärender Art, die wohl eine längere Geschichte der schriftlichen Ueberlieferung voraussetzen. Was zeigt uns die Erzählung selber, so weit wir ihrer sicher sind, d. h. bis 7? Wie ein skrupelloser Haushalter, ein echtes Weltkind, in dem Moment, wo ihm der völlige Ruin drohte, sich weder leichtsinnig die Sorgen aus dem Kopfe schlug noch sich stumpf in ein unabwendbares Schicksal ergab, sondern nicht ruhte, bis er ein Mittel fand, sich für die Zukunft ein gewisses Wohlsein zu sichern. Nach 8 ist die Klugheit an dem Verfahren dieses Mannes lobenswert, und Jesus wünscht, dass die Kinder des Lichts sich weniger als bisher an Klugheit von den Weltkindern übertreffen lassen. Damit würde der Haushalter als ein Vorbild der Klugheit für die Gläubigen hingestellt, und auf Empfehlung der Klugheit liefe die Parabel hinaus. 9 ist mit dieser Deutung nicht zufrieden; zwar wird die Klugheit indirekt auch hier durch die Empfehlung eines zweckvollen Handelns anerkannt, aber genannt wird sie nicht weiter, sondern ein viel speziellerer Rat erteilt, nämlich dass man sich, um in den Himmel aufgenommen zu werden, mittelst seines Reichtums, d. h. durch Uebung von Wohlthätigkeit, Freunde schaffe. Hier gelangen die Einzelheiten von 4—7 durch Uebertragung auf das religiöse Gebiet zur Verwertung; nicht blos ein Stück aus der geistigen Qualität des Haushalters, sondern sein Zweck und seine Mittel sollen gewissermassen von den Gläubigen angeeignet werden. Allein wird ein unbefangener Leser von 16 1—7 daraus einen Ansporn zur Uebung von Wohlthätigkeit ent-

nehmen? Die wird doch höchstens auf eine recht bedenkliche Weise geübt, nicht blos aus eigennützigen Motiven, sondern unter Betrug, lediglich mit fremdem Eigentum! Und wie unvermittelt taucht 9 der Begriff des μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας auf, um fortan bis 13 der Hauptbegriff zu bleiben! 9 ist offenbar der Versuch einer Deutung, wobei das Einzelne in 1—7 schon allegorisiert worden ist, und man sich über den sittlichen Widerwillen gegen die Gebahrung in 5—7 hinweghilft durch die Einschiebung des μαμωνᾶς mit demselben Prädikat, wie es 8 der Haushalter erhalten hat, τῆς ἀδικίας. 10—13 hängen mit der Parabel nur noch durch den erst 9 eingebrachten Begriff Mammon zusammen, können uns in deren Verständnis also keinenfalls fördern, wenn bereits 9 uns verdächtig ist. Auch auf 8 könnte aber 9 abgefärbt haben; das εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν dürfte sich bei den Kindern des Lichts doch auf die Freunde beziehen, die laut 9 in die ewigen Hütten aufnehmen; mindestens hat der Verf. von 9 es so verstanden. Sollen wir nun auf Grund von 8 als die einzige Pointe dieser Parabel ein Lob der Klugheit — gegenüber Seinesgleichen — annehmen? Das erscheint mir für Jesus zu vage, er bedurfte hierzu schwerlich solcher Erzählungen, da das kein Mensch bezweifelte, dass Klugheit etwas Schönes ist; Jesus hätte als Neues wohl betonen können, dass Klugheit auch im Gottesreiche unentbehrlich sei: aber trug die Geschichte 1—7 hierzu etwas bei? Mit Energie vertritt B. Weiss als die Tendenz unsrer Parabel, an einem Bilde aus dem gemeinen Leben zu veranschaulichen, worin die wahre Klugheit im Gebrauch des Reichtums bestehe, wie sie ihn nicht zu momentanem Genuss verwerte, sondern zu dem höheren Zweck sich damit Gottes Wohlgefallen zu erwerben und sich dadurch die eigne Zukunft zu sichern. Diese Deutung ist einfach die von 9, nur dass der ebionitisch-katholisierende, in Wahrheit echt altertümliche Zug von der Wohlthätigkeit als der Gott wohlgefälligen Form, den Reichtum zu verwenden, abgestrichen wird. Von geschickter Verwendung des irdischen Guts würde ich aus der Parabel nichts lernen können. Die Schuldner werden uns doch nicht als Muster dafür dienen, der reiche Mann scheint in der Wahl seines Vertrauensmannes nicht eben vorsichtig gewesen zu sein, und dem Haushalter würde sein Herr geschickte Verwendung des irdischen Guts wahrlich nicht nachsagen. Die Güter seines Herrn soll er verschleudern, eigne besitzt er offenbar nicht, und ist es denn der natürliche Eindruck bei 5—7, dass er irdische Güter den Schuldnern gegenüber geschickt anwende? Ich sehe in der Parabel vielmehr veranschaulicht, wie jemand rechtzeitig die geeigneten Mittel ergreift, um seinen Zweck zu erreichen, wie er aus scheinbar hoffnungsloser Notlage sich doch noch rettet, weil er überlegt und handelt, solange ihm

beides noch nützen kann, so lange er noch Mittel in Händen hat. Nach H. H. WENDT (II 102) „wollte Jesus in diesem Gleichnisse den Wert der Klugheit hervorheben, welche mit den gegenwärtigen Mitteln das zukünftige Wohlsein sicher zu stellen sucht“: diese Definition sucht m. E. zu sehr 8 und 9 zusammenzukoppeln, trifft aber in der Hauptsache das Rechte. Nicht die rechte Verwendung des Reichtums, sondern die entschlossene Ausnützung der Gegenwart als Vorbedingung für eine erfreuliche Zukunft sollte an der Geschichte des Haushalters eingeprägt werden, die je nach dem Anlass, der sie hervorrief, mehr ernst warnenden Charakter haben konnte: hütet Euch vor dem Zuspät, denn wenn erst die neue Zeit angebrochen ist, kann man nichts mehr für sie thun, oder mehr aufmunternden: so lange es noch heute heisst, giebt es Mittel das Morgen günstig für Euch zu gestalten. Das Erste ist weitaus das Wahrscheinlichere, damit rückt Lc 16 1ff. in die Nähe von Parabeln wie Mt 7 24ff. 24 45ff. 25 1ff. auch 25 14ff., insofern diese alle zur rechten Vorbereitung auf das Jenseits mahnen. Die Geschichte 1—7 erfüllt ihren Zweck vollkommen; wie WENDT, allerdings übertreibend, ausgeführt hat, unterstützen ihn die üblen Eigenschaften des Haushalters statt ihn zu gefährden; wo der Mann verächtliche Gewissenlosigkeit an den Tag legt, erhellt eben, dass ganz allein in seiner Klugheit der Grund für sein ferneres Wohlsein liegt. Hier so wenig wie Mt 25 14ff. Lc 18 1ff. 14 31f. sollen wir eine Billigung der sittlichen Korrektheit der erzählten Handlungen aussprechen. Jesu Zweck ist erreicht, wenn wir sie wahrscheinlich finden, am Schluss in sein Urteil über das Erzählte einstimmen, und uns die Verwertung des da gewonnenen Eindrucks in unserm religiösen Leben angelegen sein lassen. Man hat hier nun allerdings vieles beanstandet. Es soll eine Tollheit sein, dass der Haushalter sich scheut zu betteln und sich dann der Gnade von Leuten überliefert, die ihn jeden Tag aus dem Haus werfen können. Das Einverständnis im Fälschen zwischen Haushalter und Schuldnern sei unglaublich; wenigstens einer würde doch gegen solches Geschenk eines Diebes protestiert haben! Und wer könne zugleich auf edle Dankbarkeit von Menschen rechnen, und auf ihre gemeine Gesinnung seine Pläne bauen? Derartiges tragen Kritiker vor, die diese Parabel entweder Jesu absprechen oder als eine ihm misslungene entschuldigen möchten; es ist längst vorgetragen gewesen von Exegeten, die, weil das wörtliche Verständnis zum Unsinn führe, ein allegorisches verlangten, allerdings nicht ohne den Widersinn nun zu Bergen aufzuhäufen.

Hüten wir uns doch, unsern Geschmack mit dem eines Haushalters aus Jesu Zeit zu verwechseln! Ich würde auch zu betteln und mich bei

den Schuldnern einquartieren zu lassen gleich schrecklich empfinden, aber für den Haushalter war das eine die Obdachlosigkeit, das andre der Besitz eines Heimes. Ob Jesus nicht guten Grund hatte, in den Kreisen der Geschäftsleute von damals durchschnittlich freudige Zustimmung zu jeder Herabsetzung ihrer Schuld zu erwarten, weiss niemand; vermutlich würden noch heute Unzählige einer gleichen Versuchung ohne Kampf unterliegen, zumal wenn sie ihr Gewissen beruhigen mit der Erwägung: der Haushalter hat den ersten Schuldschein von uns eingezogen, er kann auch einen zweiten aufsetzen lassen; wir haben nur mit ihm zu verhandeln und freuen uns, wenn er uns etwas schenkt. Die Rechnung des Haushalters aber würde ihn auch jetzt schwerlich ganz täuschen; das Weltkind kennt seine Leute, die im Kern unveränderlich bleiben: auf Kosten eines reichen Mannes, der ja dadurch nicht arm wird, lässt man sich gern bereichern, auch wenn's dabei nicht ganz sauber zugeht, aber einen in bittere Not hinausgestossenen Genossen, dem man noch aus jüngster Zeit her verpflichtet ist, lässt man nicht im Stich; undankbar zu erscheinen ist man zu stolz. Einem Pietistenbruder wird es allerdings immer unerträglich bleiben, dass der Erlöser von so schändlichem Treiben erzählen konnte ohne Tadel, ohne zwei Ausrufungszeichen; er fragt nach wie vor, warum Christus nicht ein einwandfreies Beispiel, das doch auch zu finden gewesen wäre, vorgezogen hat. Wir antworten: Jesus erzählt, was ihm zuerst eingefallen ist, und ihm fällt ein, was er erlebt; er sprach, um unmittelbar auf seine Landsleute zu wirken, um den Geschmack moderner Bibelleser unbekümmert.

Das Urteil, das Jesus der Geschichte hinzufügte, mag in 8 aufbewahrt sein, vielleicht nicht vollständig, weil die Hauptsache, dass die Klugheit vorbaut, rechtzeitig sich für die Zukunft sicherstellt, nicht erwähnt wird: allerdings konnte das im Zusammenhange eines nur uns unbekannten Gesprächs überflüssig sein. 9 ist sicher von einer späteren Hand zu 1—8 hinzugefügt worden ohne Rücksicht darauf, dass 8b nun eine schwierige Stellung bekam. Der Verf., gleichviel ob Lc oder seine Quelle, wird wohl in dem reichen Mann Gott, in dem Haushalter den Menschen, in den Schuldnern die Armen gefunden haben — ohne dass er auch Graben, Betteln und Oel nebst Schuldschein allegorisiert zu haben braucht —, und nun wurde das Schenken die Hauptsache; die Parabel soll lehren, dass Geld und Gut an die Armen austeilen den Eingang sichert ins Himmelreich. In 10—13 hat man eine dritte Anwendung der Parabel gefunden. Während 8 der Haushalter gelobt, 9 als Typus des Gläubigen betrachtet wird, erscheine er hier als abschreckendes Beispiel. Im Gegensatz zu seiner ἀδικία werde hier die Treue gepriesen, ohne die

für niemand der Himmel sich öffne. Diese Auffassung hat etwas Verführerisches, da das ἄδικος 10b doch als verwerfendes Urteil über den οἰκονόμος τῆς ἀδικίας 8 gemeint zu sein scheint, und gerade gegenüber seinem treulosen Verfahren eine Hervorhebung des Wertes der Treue 10a—12 heilsam sein könnte. Indessen 13 hat zu dem Haushalter keinerlei Beziehung mehr; als Mammonsdiener ist der doch nicht gezeichnet worden, so wenig wie der faule Knecht Lc 19 11—27 resp. Mt 25 14—30! Und eignete sich eine Geschichte, in der ein untreuer Knecht sein Ziel erreicht, zur Grundlage für die Erörterung über die unbedingte Notwendigkeit der Treue? 10—13 sind vielmehr „ergänzende Belehrungen" zu 9, Wiederholungen davon in andrer Form; im Mammon, im Kleinen, im Fremden, treu sein bedeutet dem Verf. so viel wie ihn nach Gottes Willen zu Werken der Wohlthätigkeit verwenden, die Untreue besteht ihm in Geiz, Habgier und ähnlichen Lastern, das μαμωνᾷ δουλεύειν ist das Gegenteil von dem gewünschten Hingeben des Mammons an die Armen. Da 10—13 so genau auf die Intentionen von 9 eingehen, sehe ich keinen Grund sie einem andern Verfasser als dem von 9 zuzuschreiben; das Nächstliegende ist die Annahme, dass Lc an die Haushalterparabel, deren Tendenz erst er auf die Mammonsfrage beschränkt hat, die Deutung 9 sammt den sie begleitenden Sprüchen ad vocem μαμωνᾶς herangeschoben hat. Woher er die Sprüche 10—13 entnahm, brauchen wir nicht zu wissen; 13 stand sicher noch nicht bei den übrigen, 10 klingt wie eine Maxime, geprägt um Menschen in richtiger Schätzung ihrer Nebenmenschen zu unterstützen, nicht wie eine Regel, nach der Gott bei der Aufnahme in sein Reich verfährt; nur 11 f. passen unbedingt hinter 9. Die jetzt beliebte Hypothese, dass 10—13 ursprünglich hinter der Talentenparabel gestanden hätten, ist, selbst von Vers 13, der dort lächerlich wäre, abgesehen, äusserst problematisch; das ἐν ἐλαχίστῳ ἄδικος würde wohl für den verschwenderischen Dritten des Hebräerevangeliums, aber nicht für den „trägen" Knecht bei Mt Lc ein geeigneter Ausdruck sein, und das Vermögen des Herrn, das oder von dem er unter seine Knechte austeilt, wie der Lohn, den er bei Mt und Lc ihnen bewilligt, bereiten recht wenig auf ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾷ 11 und auf τὸ ὑμέτερον 12 vor. Es werden versprengte Stücke evangelischer Ueberlieferung sein, die Lc sich freute 10—13 unterzubringen; 11 f. haben vielleicht auch nie aramäisch existiert. Ueber Jesu Stellung zum irdischen Gut lernen wir sonach aus Lc 16 1—13 recht wenig, über die des Lc, dass er einerseits den Mammon geringschätzig als ungerecht bezeichnet und, falls der Mensch von ihm beherrscht wird, als Zerstörer des Verhältnisses zu Gott betrachtet, dass er aber andrerseits in ihm ein Mittel sich Ansprüche auf die Seligkeit zu erwerben, ein von Gott uns an-

vertrautes Gut erblickt, in dessen treuer, d. h. wohlthätiger, liebevoller Verwaltung wir die Würdigkeit zum Empfang des höchsten Gutes erreichen können. Jesus hatte die Parabel, deren Mittelpunkt die Lösung der bangen Frage τί ποιήσω ἵνα . . δέξωνταί με durch den entschlossen ausgeführten Plan des Haushalters bildet, gesprochen, um das Gewissen jedes seiner Hörer auf das rechtzeitige Erwägen τί ποιήσω, ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω hinzulenken. Da in der berühmten Perikope Mc 10 17—27 auf diese Frage als letzte Antwort der Befehl erfolgt ὅσα ἔχεις πώλησον καὶ δὸς τοῖς πτωχοῖς, καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ, sollten wir uns eigentlich nicht wundern, dass ein Evangelist das τί ποιήσω Lc 16 1 ff. in 9 entsprechend beantwortet, wenn auch Jesus sowohl Mc 10 als Lc 16 noch an etwas mehr als an Almosengeben gedacht hat.

44. Vom viererlei Acker. Mc 4 3—9 14—20 Mt 13 3—9 18—23 Lc 8 5—8 11—15.

An den Schluss dieser zweiten Abteilung haben wir die Parabeln aus Mt 13 gerückt, mit denen man in der Regel die Erklärung der Gleichnisse zu beginnen pflegt, weil der Erfolg gezeigt hat, dass die bei ihren „Auslegungen“ gewonnenen Regeln einen unheilvollen Zwang auf die späteren ausübten. Denn nur von diesen Parabeln haben zwei einen deutenden Kommentar mitbekommen; ob man denselben als massgebend für alle Parabeldeutung ansieht, davon hängt das Wichtigste in der Parabelexegese ab. Mt bringt 13 in kunstvollem Aufbau eine Heptas von Parabeln, Mc ihrer drei, Lc nur eine, die vom Säemann und dem viererlei Acker; eine der wenigen Gleichnisreden, die die drei Synoptiker in der Hauptsache übereinstimmend mitteilen. Ueber das Verhältnis der drei Evangelisten zu einander und zu ihren Quellen wird anlässlich dieser Parabel eifrig gestritten; neuerdings besonders darum, ob Lc oder Mc dem ursprünglichen Texte am nächsten stehe. Während ich früher mit B. Weiss für die Parabel selber in Lc 8 5—8 den fast getreu erhaltenen Text der Logienschrift, bei Mc 4 3—8 aber eine, von Mt 13 3—8 in der Hauptsache angeeignete Ueberarbeitung dieses Urtextes zu sehen glaubte, in dem deutenden Abschnitt dagegen den Lc 11—15 ebenso wie den Mt 19—23 von Mc 14—20 abhängig fand, was als Beweis dafür gelten konnte, dass die apostolische Quelle solch einen deutenden Abschnitt noch gar nicht enthielt, muss ich jetzt auf der ganzen Linie den Mc-Text bevorzugen, welchen Mt und Lc eben nur ihrem Geschmack gemäss und mit gewohnter Freiheit reproduzieren. Die Suche nach einem hinter Mc liegenden Quellentext wird damit aufgegeben; so gewiss ein solcher existiert hat, so wenig Aussicht haben wir, etwa durch blosse Subtraktion der dem

Stilcharakter des Mc angehörigen Elemente in der Erzählung oder in ihrer Deutung ihn wiederzugewinnen. Denn Abweichungen des Mt oder Lc von Mc wird nur der triumphierend als Ueberreste einer älteren Quelle begrüssen, der den beiden die Wunderlichkeit zutraut, ihren Text von der Säemannsparabel halb aus Mc halb aus einem andern Heft abgeschrieben zu haben. Mc 3: „Höret! Siehe der Säemann ging aus zu säen.“ Das ἀκούετε soll natürlich wie das feierliche ὃς ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω am Schluss 9 diese Rede als besondere Aufmerksamkeit erheischend bezeichnen; B. Weiss findet es vor dem der „Quelle“ entlehnten ἰδού nicht recht passend. Merkwürdig, wie dies einfache ἰδού der Quelle dann nur von Mt konserviert worden sein soll, während Lc es ganz fortliess, Mc es durch Zusatz von ἀκούετε verunstaltete! ἐξῆλθεν ὁ σπείρων σπεῖραι. Der Säemann, d. h. der, dessen Beruf das Säen ist (= τοὺς πωλοῦντας Mt 25 9) ging aus, nämlich aus seinem Hause, irgend einmal; dass sich das Gleiche öfter zuträgt, vielleicht „im Grunde immer, wenn der Säemann ausgeht, um zu säen“, hindert nicht, die Form der Erzählung zu wählen. Denn jede zur Parabel geeignete, weil wahrscheinliche Geschichte würde unter bestimmten Verhältnissen und Voraussetzungen sich immer wieder so zutragen, sie bleibt trotzdem ein einmaliger Vorgang. σπεῖραι ist Inf. des Zwecks = 3 21 οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν. Mt und Lc fügen ein τοῦ vor dem Inf. ein, was wahrhaftig keine Abhängigkeit von einander oder von einer Quelle erfordert; ohne besondere Absicht, wohl nach 4, ersetzt Mt das σπεῖραι des Mc durch σπείρειν. Lc ergänzt zu σπεῖραι: τὸν σπόρον αὐτοῦ — die Weglassung von αὐτοῦ in einigen Zeugen ist trotz Blass nicht mehr wert als die Verbesserung des σπόρον in λόγον oder ἀγρόν —, schwerlich um etwas monotone Feierlichkeit herzustellen, sondern wie 11 klar macht, um das Objekt der Saat, Gottes Wort, nicht unerwähnt zu lassen. Wegen 11 kann σπόρος hier nicht die ursprüngliche Bedeutung von satio, seminatio (wie noch I Clem 24 4) haben, sondern ist Aussaat, Saatkorn. Ursprünglich war an Weizen gedacht worden, obwohl das Wort nirgends vorkommt: ein Palästinenser verstand unter dem Mc 4 3 Gesäten sicher nichts andres. Nun fiel (Mc 4) beim Säen Einiges auf den Weg, und die Vögel kamen und frassen es auf. Gegen καὶ ἐγένετο ἐν τῷ σπείρειν des Mc, woran sich ohne Verbindungspartikel wie Lc 2 6 das folgende Verb ὃ μὲν ἔπεσεν anschliesst, schreiben Lc und Mt καὶ ἐν τῷ σπείρειν αὐτόν, das ἐγένετο erschien beiden lästig und bei ἐν τῷ die Hinzufügung des Subjekts erforderlich, vgl. Lc 10 35 38 (17 11?) Mt 13 25 27 12; es wird schwer sein, hier den Text des Mc als späteren zu nehmen. Die verschiedenen Teile des Gesäten hält Mc auseinander:

ὃ μέν (ὁ μέν masc. ist durch ἄλλο ausgeschlossen) — καὶ ἄλλο — καὶ ἄλλο — καὶ ἄλλο; auch 8 wird ἄλλο mit D, der sonst für die Plurale schwärmt, t. rec., Balj. zu lesen sein, ἄλλα (Tisch., W.-H., B. Weiss) ist aus der Reflexion entstanden, dass zu den verschiedenen Fruchterträgen 30, 60, 100 ein pluralisches Subjekt gehöre. Dies ὃ μέν 4 müsste korrekt durch ὃ δέ fortgeführt werden wie Mt 21 35 22 5 25 15, auch nachher Mt 13 8; aber für die Vermischung von ὅς mit ἄλλος und ἕτερος haben wir Mt 16 14 I Cor 12 8—10 frappante Beispiele, und μέν entbehrt im späteren Griechisch oft des korrespondierenden δέ. Interessant ist hier, dass Lc genau bei Mc bleibt, nur für dessen ἄλλο regelmässig ἕτερον schreibt, ein ihm sehr geläufiges Wort, vgl. 17 34 f. 18 10 19 18 20; Mt dagegen behält ἄλλος neben ὅς bei, verbessert aber καί alle drei Mal in das elegantere δέ und setzt, wohl in Erinnerung an die vielen Stücke resp. Personen, von denen das Erzählte gilt, regelmässig den Plural, ἃ μέν 4 — ἄλλα δέ 5 7 8, ohne deshalb die Verba auch in den Pluralformen zu bieten. Das Neutrum dürfte auch bei Lc trotz des vorangegangenen τὸν σπόρον αὐ. noch das Natürliche sein, das von Blass durchweg bei unglaublich geringer Bezeugung bevorzugte Masc. die Emendation eines Pedanten. Das Gesäte fällt — ἔπεσεν, wofür Lc nur 6 zur Abwechslung κατέπεσεν schreibt — weil der Säemann es wirft Mc 4 26. Aber es ist verschiedener Boden, den er trifft, wobei am feinsten Lc schon in der Wahl der Präpositionen die Differenz markiert παρά 5, ἐπί 6, ἐν μέσῳ (durch Blass nach D wie 10 3 in μέσον „emendiert") 7, εἰς 8. Mc hat ziemlich das Gleiche, nur setzt er auch bei den Dornen 7 schon εἰς, doch sicher keine Korrektur eines ihm vorliegenden ἐν μέσῳ der Quelle! Mt hat 4 5 nach Mc παρά und ἐπί geschrieben, ist aber dann 7 8 bei dem ἐπί verblieben, das ohnehin neben πίπτειν die gewöhnlichste Präp. war. παρὰ τὴν ὁδόν soll nach einigen Meistern der Akribie ja nicht „auf den Weg", sondern „auf den Rand des Feldes, der neben dem Wege herläuft", bedeuten: vielleicht hat der Blinde Mc 10 46, der παρὰ τὴν ὁδόν sass, dann auch auf dem Felde gesessen? Nicht erst Clem. Al., der Str. I 1 9 neben ἡ πέτρα im Gedanken an Lc 5 ἡ πατουμένη ὁδός rückt, sondern schon Lc und Mc haben an den Weg, die Landstrasse gedacht; denn die Vögel fliegen nicht herbei, weil sie es von der Strasse, als ihrem gewöhnlichen Aufenthaltsort, dorthin nicht weit hätten, sondern weil sie das auf festgetretenem Boden offen liegende Korn fassen können, das in die Erde eingesenkte aber nicht. Absichtlich streut der Säemann sein Korn allerdings nicht auf den Weg, aber das Ueberspringen einzelner Körner kann er nicht vermeiden, auf die Nachlässigkeit syrischer Landleute brauchen wir gar nicht erst zu rekur-

rieren. Vgl. übrigens wie Theophr. hist. plant. VI 6 10 vom Krokus erzählt, er liebt es getreten zu werden (διὸ καὶ παρὰ τὰς ὁδοὺς . . . κάλλιστος). An dies Schicksal all dessen, was auf der Strasse liegt, denkt nun auch Lc, wenn er sogleich hinter π. τ. ὁδόν „καὶ κατεπατήθη" fügt, vgl. Mt 5 13 S. 73. Mc sagt nur καὶ ἦλθεν τὰ πετεινά (= Vögel Mt 6 26 8 20 Rm 1 23) καὶ κατέφαγεν αὐτό; Mt muss wegen ἃ μέν hier αὐτά schreiben; ἦλθεν καὶ scheint er nach B periodisiert zu haben in ἐλθόντα, Lc liess die überflüssigen Worte einfach weg, schob aber hinter τὰ πετεινά das gewöhnlich dabei stehende τοῦ οὐρανοῦ ein, das einige Handschriften auch bei Mc und Mt ergänzen und gerade bei Lc fortlassen. An diesem unschuldigen τοῦ οὐρανοῦ ist nichts gelegen; ein auf Allegorese erpichter Kopf hat es nicht hineingebracht; denn mag man den Teufel 12 einen Vogel nennen, wenn dieser nach Böhmer's Typik ein hieroglyphisches Determinativ für allerlei Worte schlimmster Bedeutung ist, und hier sein windiges, fahriges Wesen, seine leichte Sorglosigkeit in Betracht kommt: ihn als Vogel des Himmels zu charakterisieren, wäre mehr als seltsam. Offenkundig aber ist nur lucanischer Zusatz das καὶ κατεπατήθη, einmal weil es in der Deutung 12 keine Verwendung findet, sodann, weil die Symmetrie darunter leidet, dass Lc nun in diesem Fall zwei Arten der Zerstörung schildert, sonst blos eine. Nicht ganz so gewiss ist mir, ob dieser Zusatz blos ausmalend sein will; es liegt doch auch da, wenn man Mt 7 6 vergleicht, eine Allegorese nahe genug.

Der zweite Teil des Korns fällt nach Mc 5 auf felsigen Boden. ἐπὶ τὸ πετρῶδες Mc, ἐπὶ τὰ πετρώδη — entsprechend seinem ἄλλα δέ — Mt. Felsige Gegenden werden z. B. Theophr. hist. pl. III 12 4, Dioscorid. mat. med. II 156 als πετρώδη bezeichnet; hier handelt es sich aber um einzelne Stellen im Acker, wo der felsige Untergrund bis nahe an die Oberfläche reicht, das Gestein nur noch von einer dünnen Erdkrume bedeckt ist. Theophr. caus. pl. III 20 5 nennt das γῆ ἐπὶ πλεῖον ὑπόπετρος οὖσα, er mahnt, da ja nicht tief zu pflügen, weil die Erde sonst von der Sonnenhitze durchbrannt werde und die Saat verbrenne. Dazu stimmt die Schilderung bei Mc Mt ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν; γῆ ist die fruchtbare, lockere Erde, die man bei einem Saatfeld zu treffen erwartet, die ist an solchen Stellen nur in geringem Grade, als dünne Schicht vorhanden. „Und sogleich ging es auf, weil es nicht tiefe Erde hatte; 6 und als die Sonne aufging, wurde es beglüht, und weil es keine Wurzel hatte, verdorrte es." ἐξανατέλλω statt des auch von Pflanzen gewöhnlicheren ἀνατέλλω; βάθος γῆς ist sachlich dasselbe wie πολλὴ γῆ, doch ist der Ausdruck anschaulich gewählt: weil das Korn in die Tiefe hinab sich nicht

entwickeln konnte, wo der Fels entgegenstand, liess es sich durch seine Triebkraft allein nach oben drängen, ungewöhnlich rasch (darum εὐθύς) ging es auf (nicht: „aufgewachsen“ B. Weiss) und wurde den glühenden Sonnenstrahlen ausgesetzt; καυματίζεσθαι heisst nicht versengt werden, sondern von der Glut leiden müssen, vgl. Epict. I 6$_{26}$ III 22$_{52}$; die beiden Verbe καυμ. und ξηραίν. stellen nichts weniger dar als eine Tautologie. Weil es nun keine Wurzel hatte, die es mit neuer Feuchtigkeit versorgen konnte (vgl. Theophr. hist. pl. VI 6$_{7}$ πολλὴν ἔχουσα ῥίζαν, ders. caus. pl. III 20$_{5}$ οὐκ ἔχει ῥίζωσιν), vertrocknete es (ξηρ. = Mc 11$_{20}$f.). Zu βάθος γῆς vgl. Theophr. hist. pl. VI 5$_{4}$ ὅταν λάβῃ χώρας βάθος, ὠθεῖται κάτω εὐθύς; βαθύγειος als besonders lobendes Prädikat für einen Landstrich bei Philo de Abr. 26; die Autorität von B allein genügt nicht, um den ganz überflüssigen Artikel vor γῆς zu sichern; die Lesart von D βάθος τὴν γῆν ist keine Unterstützung von B, da D sich die Sache so zurecht legt („weil die Erde keine Tiefe hatte“), dass er den Art. gar nicht entbehren kann. Mt hat den Text des Mc übernommen, εὐθύς wohl durch εὐθέως ersetzt, und das breite καὶ ὅτε ἀνέτειλεν ὁ ἥλ. durch ein ἡλίου δὲ ἀνατείλαντος, wahrscheinlich hatte Mc auch noch vor ὅπου ein καί, das Mt wegliess. Erheblich kürzer ist der Text des Lc. Ihm genügt statt des Felsigen ἐπὶ τὴν πέτραν, und die Geschichte dieser Saat verläuft in einem Akt: καὶ φυὲν (φύεσθαι für „wachsen“ das gewöhnlichste Wort, unzählige Male bei Theophr.) ἐξηράνθη διὰ τὸ μὴ ἔχειν ἰκμάδα. ἰκμάς ist ein ganz geläufiges Wort für die der Pflanze unentbehrliche Nässe, z. B. Theophr. hist. pl. VI 4$_{8}$ steht ἰκμάδα ἔχειν dem ξηραίνεσθαι gegenüber; von einem medizinischen t. t. kann trotz I Clem 25$_{3}$ nicht die Rede sein. Um nun aber zu entscheiden, ob der kürzere Text, wie er bei Lc vorliegt, durch Mc erweitert, oder umgekehrt der breite Text des Mc durch Lc verkürzt worden sei, hat man, und zwar auf beiden Seiten, Jer 17$_{8}$ LXX herangezogen. Nach Feine hätte von da Lc ἰκμάς und ποιῶν καρπόν (8), nach J. Weiss Mc ῥίζα und καῦμα entnommen. Ich glaube an keins von beiden. Dass Mc einen so einfachen und befriedigenden Text wie den des Lc, nur um eine Sonne hineinzubekommen, die er dann ausdeuten wollte (?), zu seiner recht umständlichen Schilderung umgestaltet hätte, ist mit oder ohne Jer 17 höchst unwahrscheinlich; während Lc, ohne prinzipiell irgend aufs Verkürzen aus zu sein, genug Grund hatte, einen so schwerfälligen (fünf καί!) und monotonen (dreimal „nicht haben“, zweimal διὰ τὸ μὴ ἔχειν!) Satz wie Mc 5f. zu verbessern. Vielleicht verstand er ihn auch nicht recht, wie es später dem Syr^{sin} noch ging; die Beziehung des Schnellaufgehens zu der mangelnden Tiefe

wird ihm nicht eingeleuchtet haben (modernen Exegeten ja auch nicht), und so hielt er sich an ἐξηράνθη, erklärte das auf die einfachste Weise, indem er durch φυέν wenigstens hervorhob, dass ein Wachsen stattgefunden hatte, also der Beginn einer erfreulichen Entwicklung, im Unterschied von 5. Und beim „Felsen" dachte er nicht an saxosa loca wie Mc Mt, sondern an einen im Acker irgendwo hervorstehenden Steinblock, auf dem ein Korn sehr wohl wachsen, schwerlich aber lange der Hitze widerstehen kann. Glatter ist die Reihenfolge des Lc ὁδός, πέτρα, ἄκανθαι, γῆ, aber ursprünglicher ist an zweiter Stelle sicher τὸ πετρῶδες, denn auf dem „Felsen" waren die Körner den Vögeln gerade so ausgesetzt wie auf der Strasse. Die Schilderung des Mc 5f. beruht auf den sorgfältigen Beobachtungen eines palästinensischen Ackerbauers, während Lc 6 nichts von Lokalfarbe verrät. Verdächtig ist bei Mc höchstens ὅτε ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος; das klingt wie in allegorischem Interesse eingeschoben: soll das Aufsprossen des Samens denn in die erste Nacht nach der Aussaat verlegt und das Verdorren gleich von den ersten Sonnenstrahlen, die den Halm treffen, herbeigeführt werden? Man wird niemanden zwingen, solche Einzelheiten dem Urbestande des Gleichnisses zuzurechnen, sie können hineingebracht worden sein nur um gedeutet zu werden, aber in etwas gehobener Rede überrascht doch solche Veranschaulichung des καυματίζεσθαι nicht; wir würden in gewöhnlicher Prosa dafür sagen: als aber die Sonne kräftig schien, und eine Notiz darüber, zum wievieltenmale sie es that, albern finden.

Mc 7 „Wieder andres fiel unter die Dornen, und die Dornen gingen auf und erstickten es, so dass es keine Frucht gab." Die ἄκανθαι sind hier nicht wie Mt 7 16 als Büsche zu denken, etwa wie Clem. Al. Strom. IV 6 31 thut, als Hecken, die ein Ackerstück rings umgeben (vgl. Sir 28 24), sondern als zunächst unsichtbar; das Korn fiel an eine Stelle, wo Dornensame oder alte Dornenwurzeln lagen. ἀνέβησαν setzt Mc, um gegen sein ἐξανατέλλειν 6 zu variieren; ἀναβλαστάνειν, ἀναφύεσθαι hätte einem belesenen Griechen näher gelegen. συνπνίγειν vom Ersticken einer Pflanze durch eine andre wie Theophr. caus. pl. VI 11 6, von Menschen gebraucht es cod. D in Lc 12 1 statt καταπατεῖν; gleichbedeutend damit verwendet Theophr. ἀποπνίγειν, καταπνίγειν; dass Mc Mt Lc hier zwischen συνπνίγειν, πνίγειν, ἀποπνίγειν wechseln, kann sonach für den Sinn keine Bedeutung haben, ist reiner Zufall. Das Objekt musste bei Mt wieder αὐτά lauten gegen αὐτό Mc Lc. Am Schluss steht bei Mc ein καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν (καρπὸν διδόναι hebraisierend statt des gewöhnlichsten κ. φέρειν — beide gleich nachher Mc 8! —, auch καρπὸν ποιεῖν Lc 8 Gen 41 47 Dioscor. mat. med. II

195 ist gleichwertig), das bei Mt und Lc fehlt, also wie ein Zusatz des Mc zum Urtext aussieht, der extra konstatieren soll, dass selbst in diesem Fall keinerlei Frucht erzielt wird. Aber Mt und Lc können auch unabhängig von einander die Streichung dieser nach συνέπνιξαν in der That überflüssigen Worte beschlossen haben; warum bei den Dornen notifizieren, was bei Weg und Felsigem nicht notifiziert worden war, warum so die Symmetrie stören? Dass alle drei Evangelisten in der Deutung Mc 19 Mt 22 Lc 14 einen dem καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν genau entsprechenden Vermerk bringen, entscheidet m. E. zu Gunsten des Textes in Mc 7. Eine echt lucanische Glättung aber ist es, wenn Lc 7 statt ἀνέβησαν vor αἱ ἄκανθ. ein συνφυεῖσαι setzt und nachher das καί erspart, eine Periodisierung wie sie Mt mit ἐλθόντα 5 und ἀνατείλαντος 6 versucht hatte. συνφύεσθαι heisst zwar sonst ineinanderwachsen, coalescere, z. B. Sap Sal 13 13 Theophr. caus. pl. V 16 3; hier ist trotz v. Hofm. diese Bedeutung ausgeschlossen, es heisst: gemeinsam mit dem Kornsamen wuchsen sie, wie etwa bei Theophr. öfters συνεκτρέφεσθαι, συναναβλαστάνειν. Syr cur lässt das αἱ ἄκανθαι bei Lc weg, Syr sin obendrein καὶ συνφυεῖσαι 4 und Blass tilgt die vier Worte nun aus seiner eingebildeten ed. romana. Der Mann, der sie wegliess, war nicht Lc, der sie doch richtig verstanden haben dürfte, sondern jemand, der sich unter den ἄκανθαι zu Anfang von 7 Dornhecken vorstellte, und nun aus einem „Zusammenwachsen“ nicht klug werden konnte.

Endlich aber Mc 8 kommt auch der erwünschte Erfolg solch einer Saat an die Reihe. „Andres fiel in das gute Land.“ εἰς ist hier sicher die geeignete Präp., wo das βάθος γῆς so wichtig erscheint (vgl. I Clem 24 5 von σπέρματα: πεσόντα εἰς τὴν γῆν ... διαλύεται). τὴν γῆν würde schon genügen, wenn nur ὁδός und πέτρα voraufgingen; aber an γῇ hatte es bei den Dornen 7 auch nicht gefehlt, darum hier ausdrücklich τὴν καλήν: in die Erde von der rechten Beschaffenheit. Lc zieht ἀγαθήν dem καλήν vor, am Ende war ἀγαθή in der Landwirtschaft gebräuchlicher für fruchtbar (vgl. Theophr. hist. pl. VIII 7 4 9 1), doch ist der Wechsel wohl zufällig. Der Aorist bei Lc ἐποίησεν statt Impf. ἐδίδου bei Mc Mt ist die elegantere, also schwerlich die ursprüngliche Form, φυέν vor ἐποίησε hat Lc in Erinnerung an sein φυὲν ἐξηράνθη 6 hinzugesetzt. Um so kürzer ist er im übrigen; er charakterisiert die Frucht nur noch durch das Adj. ἑκατονταπλασίονα als hundertfältige, wonach auf je ein Korn bei der Ernte hundert neue entfielen. Mc redet umständlich ἐδίδου καρπὸν ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενον (die Varianten αὐξάνοντα des t. rec. wie αὐξανόμενα in א, B sind wohl unter Einfluss von ἀναβαίνοντα entstanden) καὶ ἔφερεν εἰς τριά-

κοντα καὶ εἰς ἑξήκοντα καὶ εἰς ἑκατόν. Mt hat die schwierigen Partizipien hinter καρπόν weggelassen, ebenso das alsdann überflüssige καὶ ἔφερεν und durch ὃ μὲν — ὃ δὲ — ὃ δὲ die Klassen innerhalb der ἄλλα 8 aufs bequemste unterschieden. Warum er die Klimax des Mc 30 — 60 — 100 in eine Antiklimax 100 — 60 — 30 verwandelt hat, weiss ich nicht; nach B. WEISS in Reminiszenz an die Quelle (d. h. den Text des Lc), vielleicht hat er unwillkürlich das erfreulichste Resultat an die Spitze gestellt. Die Abhängigkeit des Mt von einem Texte, wie ihn Mc hat, ist unverkennbar, vor allem dadurch, dass nun ἑκατόν als einfache Näherbestimmung von καρπόν auftritt. Mc schneidet mit εἰς hinter ἔφερεν eine Ergänzung von καρπόν (oder καρπούς) hinter seinen Zahlen ab; das εἰς wird auch nicht „bis zu" bedeuten, sondern hebraisierend ein Zahladverb umschreiben sollen, ebensogut könnte ἐν stehen (so 20). Viele Zeugen haben auch ἐν entweder durchweg statt εἰς oder (B) bei ἑξήκ. und ἑκατόν; nur liegt der Verdacht nahe, dass das Konformation nach Mt ist und als ἓν gelesen werden sollte. ἀναβαίνειν heisst aufgehen = Mc 7 32. αὐξάνεσθαι wachsen = Mt 13 32. Aber worauf sind diese Partizipien zu beziehen? Die meisten Neueren (z. B. GÖB., B. WEISS, HLTZM.) antworten: auf das Subjekt des Satzes, die Samenkörner bringen Frucht, indem sie aufgehen und wachsen; NSG. erklärt feierlich: „ἀναβαίν. κ. αὐξανομ., wie ℵ, B lesen, muss auf ἄλλο bezogen werden, weshalb (!) hinter καλήν keine Interpunktion zu setzen ist". Der treffliche Gräzist übersieht, dass ἀναβαίνοντα wie ℵ, B und alle Andern lesen, nie auf ein ἄλλο bezogen werden kann, es müsste doch wohl ἀναβαῖνον heissen; jene Erklärung ist überhaupt nur haltbar, wenn zu Anfang von Mc 8 ἄλλα stand. Aber die Wortstellung, der Gebrauch des Präsens und die Auffassung der Alten (lat. ascendentem et crescentem) sprechen für die Verbindung mit καρπόν (so auch DE WETTE, VAN K., MEYER, WZS.); καρπός ist deshalb nicht die fruchttragende Saat, auch nicht der Fruchthalm, sondern wie gewöhnlich die Frucht; durch die Partizipien wird nur die Bildung der Frucht als regelmässig fortschreitend beschrieben, erst kommt sie aus dem Halm hervor, dann nimmt sie zu und zuletzt trägt sie zu 30, 60 und 100 (Körnern) — nämlich das καὶ ἔφερε dürfte am einfachsten hebraisierend als Fortsetzung der Participia ἀναβ. κ. αὐξ. genommen werden. Die Einwendungen gegen diese Auslegung beruhen auf dem Vorurteil, dass καρπός die reife Frucht bezeichne; aber so gut andre Griechen von einem φαίνεσθαι und einem αὐξάνεσθαι der Frucht (vgl. Dioscor. mat. med. II 199 addit. πρὸ τοῦ τὸν καρπὸν αὐξηθῆναι) reden, darf Mc sich über einen καρπὸς ἀναβαίνων καὶ αὐξ. freuen. Auf das Subjekt bezogen bilden die Zusätze eine starke Trivialität, während sie bei καρπόν eine feinsinnige

Vorbereitung auf das Endresultat, gerade in seiner Steigerung von 30 bis 100, darstellen. Ob übrigens diese Unterscheidung der Fruchtgrade bei Mc das Ergebnis seiner Reflexion ist, und ursprünglich nur wie Lc 8 vom hundertfachen Ertrag die Rede war? Ich halte das nicht für wahrscheinlich. Sicher wollen die Zahlen hier sämtlich nicht buchstäblich genommen werden, sondern als Verlebendigung des Begriffs der Menge = πολὺν καρπὸν φέρειν. In solchem Fall liegt dem Orientalen aber der Gebrauch mehrerer Zahlen nahe; die Anschauung wird dadurch bewegter, vgl. Sir 41 4 (6) εἴτε δέκα εἴτε ἑκατὸν εἴτε χίλια ἔτη, οὐκ ἔστιν ἐν ᾅδου ἐλεγμὸς ζωῆς. Und weiter halte ich für undenkbar, dass der Christ Mc eine Verheissung hundertfältiger Frucht abgeschwächt hätte zu 30 und 60 und 100; aus dem Bedürfnis die Differenzen der Fruchtbarkeit zu markieren, würde bei einer Vorlage 100 vielmehr „100 und 1000 und 10 000“ hervorgegangen sein: oder meint man, dass dem Allegoristen Mc der Prozentsatz bei einem blossen 100 zu hoch erschienen wäre? Dagegen ist leicht begreiflich, dass Lc hinter dem jubelnden ἑκατονταπλασίονα nicht einen Knüppeldamm von καὶ ἑξηκονταπλασίονα καὶ τριακονταπλασίονα aufschütten mochte und sich, wenn es nur eine Zahl sein konnte, hier mit dem ἑκατ. begnügte wie 18 30 mit ἑπταπλασίονα (so nach D, vgl. NESTLE, Philol. sacr. S. 24 zu lesen) statt eines nüchternen πολλαπλασίονα. Ihn leitet das richtige Gefühl, dass es hier nicht sowohl darauf ankommt, die Mannichfaltigkeit der Fruchtgrade, als die Fülle des Ertrags zum Ausdruck zu bringen, die Mc durch sein „30 und 60 und 100“ auch, nur auf andre Weise, veranschaulicht, während die Reihenfolge des Mt, vollends in Verbindung mit ὃ μέν, ὃ δέ, die Verschiedenheit der Fruchtquanten in den Vordergrund schiebt. Den Boden der Wirklichkeit verlassen die Evangelisten mit diesen Zahlen nicht; in Babylon trug nach Theophr. hist. plant. VIII 7 4 der Weizen bei mangelhafter Bestellung 50, bei sorgfältiger 100 Körner.

Diesem Gemälde möchte nun Mc eine verschärfte Aufmerksamkeit sichern, indem er 9 schliesst: „und er sagte: wer Ohren zu hören hat, der höre.“ Das καὶ ἔλεγεν markiert eine Pause nach 8, einen Abschnitt, vgl. εἶπεν δέ Lc 4 24 15 11; Mt lässt die Worte weg, wie auch das entbehrliche ἀκούειν nach ὦτα; Lc redet etwas feierlicher: ταῦτα λέγων ἐφώνει. Darnach hat Jesus zum Schluss die Stimme erhoben, φωνεῖν wie 8 54 23 46, anders als 16 2 19 15. Wir erwarten allerdings dann ein εἰπών statt λέγων, vgl. 19 28 εἰπὼν ταῦτα ἐπορεύετο, aber das hier vielleicht durch den Text des Mc mitbestimmte Präsens ist nicht auffallender als 19 11 ἀκουόντων δὲ αὐτῶν ταῦτα προςθεὶς εἶπεν und 9 34. Wegen des Impf. an eine Wiederholung dieses Rufs zu denken

(Plumm.) hat nur der ein Recht, der die durch ἔλεγεν δέ eingeleiteten Parabeln wie Lc 13 6 18 1 auch ein paarmal hinter einander gesprochen glaubt.

Ein paar Verse später fügen alle drei Evangelisten dieser Parabel eine Deutung bei, die Jesus auf die Wahrnehmung hin, dass seine Jünger ihn nicht verstanden, gegeben haben soll. Bei Mc fehlt dieser Deutung jede Einleitung oder Ueberschrift, bei Lc 11 geht voran: „Es ist aber (= bedeutet) die Parabel Folgendes“, bei Mt 18: „so möget ihr denn nun die Parabel vom Säemann (σπείροντος wird wohl Konformation nach 4 und σπείραντος der echte Text sein) hören“, d. h. ihren eigentlichen Sinn. Lc wählt als Anfang die Gleichung: „die Saat ist das Wort Gottes“; offenbar von ihm formuliert, vgl. 5, auch ist ὁ λόγος τοῦ θεοῦ eine bei ihm beliebte Wendung, vgl. 21 5 1 11 28 (und Acta!). τοῦ θεοῦ gen. subj., das von Gott gesandte Wort; wenn das ὁ, das D zwischen ὁ λόγ. und τ. θεοῦ noch einschiebt, vgl. Lc 16 8 τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν, ursprünglich ist, so erklärt es sich nur als genauere Definition eines von Lc vorgefundenen einfachen ὁ λόγος. Dies finden wir denn auch bei Mc 14, der Säemann (d. h. der 4 genannte) sät das Wort. σπείρει wird hier metaphorisch für ausbreiten, verkündigen gesetzt; wenn die ältesten Lateiner übersetzten: qui loquitur verbum, seminat (serit), haben sie nur die Metapher statt im zweiten Verbum gekünstelt im ersten gefunden und τόν λόγον zu ὁ σπείρων gezogen. Gemeint ist mit dem „Wort“ von Mc wie von Lc sicher das Evangelium, das, was für einen Gläubigen damals das Wort κατ' ἐξοχήν war. Mt nennt es 19 τὸν λόγον τῆς βασιλείας; τῆς β. sicher gen. obj., das Wort vom Reich scil. τῶν οὐρανῶν oder τοῦ θεοῦ: auch das ist der Inhalt von Jesu Verkündigung, von seinem Evangelium. Auf dieses ist also die Parabel gemünzt; dessen verschiedene Erfolge bei den verschiedenen Hörern will sie veranschaulichen. Aber nur bei Lc war der dem λόγος in der parabolischen Rede entsprechende Begriff des σπόρος überhaupt schon genannt worden, Mc beginnt sein Deuten mit einem vorher nicht erwähnten Gegenstand. Solchen Mangel bringt nicht erst ein Ueberarbeiter zu Wege; deutlichst bietet hier Mc die naive Urform der Deutung, Lc hat in der Parabel selber das Nötige (τὸν σπόρον αὐτοῦ) ergänzt, um 11 eine ganz glatte Uebersetzung liefern zu können, Mt lässt die erste Gleichung fort und beschränkt sich konsequent auf die Erläuterung der vier Fälle von πεσεῖν, die er bei dem Säemann 3—8 beschrieben hatte. Dass seine Vorlage aber ähnlich wie Mc 14 gelautet hat, ist noch daran zu erkennen, dass er beim ersten Fall 19 anhebt mit dem ἀκούειν τὸν λόγον τῆς βασ. und erst zum Schluss sagt οὗτός ἐστιν ὁ παρὰ τὴν ὁδὸν σπαρείς, während

er 20 22 23, wo „das Wort“ nicht erst neu eingeführt zu werden brauchte, mit dem ὁ δὲ . . . σπαρείς, dessen Deutung man erhalten soll, beginnt.

Mc findet hierbei am glücklichsten eine Gleichförmigkeit ohne Monotonie: 15 οὗτοι δέ εἰσιν οἱ παρὰ τὴν ὁδόν, 16 καὶ οὗτοι ὁμοίως (vgl. 15 31 hier = in entsprechender Fortführung der Deutung) εἰσὶν οἱ ἐπὶ τὰ πετρώδη σπειρόμενοι, 18 καὶ ἄλλοι εἰσὶν οἱ εἰς τὰς ἀκάνθας σπειρόμενοι, 20 καὶ ἐκεῖνοί εἰσιν οἱ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν σπαρέντες, wobei die Deutung 15 eingeleitet wird mit ὅπου (das sind diejenigen, wo, d. h. bei denen vgl. 5) 16 mit οἵ, 18 mit οὗτοί εἰσιν οἱ, 20 mit οἵτινες. So wenig das ἄλλοι 18 diese Gruppe schärfer von den übrigen abheben soll, und so wenig ἐκεῖνοι 20 respektsvoll, οὗτοι 15f. geringschätzig gemeint ist, so wenig οὗτοί εἰσιν οἱ ἀκούσαντες 18 inhaltlich etwas andres intendiert als οἵτινες ἀκούουσιν 20 — die Versuche, dies οἵτινες als qualifizierend von οἵ zu unterscheiden, sind schon fast abgeschmackt —, ebensowenig kann es mehr als zufällig sein, dass 16 18 οἱ . . . σπειρόμενοι, 20 οἱ . . . σπαρέντες, 15 blos οἱ . . . steht. B. Weiss sieht zwar in dem Aor. σπαρέντες 20 einen Hinweis darauf, dass hier allein das Säen zu seiner vollen Vollendung gekommen sei und in der Weglassung des σπειρόμενοι 15 offenbare Absichtlichkeit, „weil der am Wege liegende Same nicht eigentlich als gesäeter bezeichnet werden kann!“ Dann hat vielleicht Mt 25 22, wo der zweite Knecht „ὁ τὰ δύο τάλαντα“ heisst (neben ὁ τὰ πέντε τ. λαβών 20) dieser seine Talente auch nicht eigentlich bekommen? Und hier ist der Same nicht eigentlich gesäet worden, wo sofort dahinter steht: ὅπου σπείρεται ὁ λόγος? So „überaus konzis“ ist der Ausdruck οἱ παρὰ τὴν ὁδόν doch nicht; gerade wenn man gar nichts ergänzt, trifft er den volkstümlichen Ton wie Mt 20 9 οἱ περὶ τὴν ἑνδεκάτην ὥραν. Sicher ist nur und wichtiger, dass Mc bei dem οἱ . . . σπειρόμενοι nicht an Weizenkörner, sondern an Menschen denkt; das masc. plur. erklärt sich nur bei dieser Annahme. Nun werden aber doch nicht die Menschen gesät, sondern nach 14 das Wort: diese Inkongruenz bei Mc hat denn auch Lc empfunden und vermieden, indem er 12 13 einfach οἱ παρὰ τὴν ὁδόν und οἱ ἐπὶ τὴν πέτραν, in 14 aber τὸ εἰς τὰς ἀκάνθας πεσόν und 15 τὸ ἐν τῇ καλῇ γῇ schreibt — was ja nur auf den ausgestreuten Samen bezogen werden kann; Mt hat durch sein beharrliches ὁ . . . σπαρείς, οὗτός ἐστιν unentschieden gelassen, ob der Leser an die 3ff. vorausgesetzte Saat oder an den Typus einer bestimmten Gattung von Menschen denken soll.

Ernsthafte Widersprüche begegnen hier nicht, weder zwischen Mt Mc Lc, noch zwischen dem von ihnen vorher gemalten und dem jetzt gedeuteten Bild. Die Präpositionen variieren etwas, nur in Fall a (παρά) und in b (ἐπί) bleiben sie auch hier bei allen dreien unverändert

— und ἐπί τὴν πέτραν wird Lc 13 die richtige Lesart sein (TISCH., J. WEISS, BLASS, BALJ.), ἐπὶ τῆς πέτρας (B. WEISS, W.-H.) Erleichterung —, in c eignet sich jetzt auch Lc das εἰς von Mc Mt an, und in d schreibt Mc nun ἐπί wie Mt, Lc zieht ἐν vor (BLASS mit D, ORIG. und Lateinern liest allerdings εἰς). Das ist ebenso unerheblich wie wenn Mc jetzt 16 auch τὰ πετρώδη statt des Sing. 5 setzt, oder wenn in d Mt und Lc τὴν (τῇ) καλὴν (καλῇ) γῆν (γῇ) schreiben und nur Mc bei τὴν γῆν τὴν καλήν 8 verbleibt. Die Hauptgleichung ist: was oben πίπτειν war, der in allen vier Fällen gleiche Anfang, ist hier ἀκούειν τὸν λόγον. Wie dort der gefallene Same, so hat hier das gehörte Wort eine vierfach geschiedene Entwicklung. In Fall a bleibt es ohne alle Wirkung, in b hat es eine schnelle aber rasch vorübergehende, in c eine vor dem Ziel noch zerstörte, allein in d eine bis zum Ende erfreuliche. Nach Mc 15 sind die ersten die, „wo das Wort gesät wird (diese Metapher, die am Ende des Verses wiederkehrt, ist keine „unbequeme“ Einmischung des Bildes in die Deutung, sondern von 14 τὸν λόγον σπείρει her sehr natürlich) und, wenn sie es gehört haben (sie d. h. οἱ παρὰ τὴν ὁδόν; ὅταν = Lc 16 4, das Objekt zu ἀκούειν aus dem Vorigen zu ergänzen), sofort (= 5) der Satan kommt und das Wort fortnimmt (vgl. zu αἴρειν 2 21 4 25), das in sie ausgestreut worden war.“ Mt drückt das 19 so aus: „Bei jedem, der das Wort vom Reich hört und nicht versteht, kommt der Arge und raubt das in seinem Herzen Ausgestreute“, Lc 12: „Die, die gehört haben, darnach kommt der Teufel und nimmt das Wort von ihrem Herzen fort, damit sie nicht glauben und gerettet werden.“ Der Gen. bei Mt παντὸς ἀκούοντος ist kein gen. absol. sondern so strukturlos wie 25 29b, das μὴ συνιέναι hinter dem ἀκούειν ist im Rückblick auf Mt 13 eingeschoben. ὁ πονηρός heisst der Satan auch bei Mt 13 38, Lc bevorzugt öfters, wie hier, den Namen ὁ διάβολος, Mc nennt ihn weder je ὁ πονηρός noch ὁ διάβολος; ἁρπάζει (Mt) ist absichtliche Steigerung von αἴρει; ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ eine sehr naheliegende Verdeutlichung von εἰς αὐτούς des Mc; Lc erreicht das Gleiche durch ἀπὸ τῆς καρδίας αὐτῶν. Lc bringt hier auch ein Anakoluthon zustande, auf οἱ ἀκούσαντες (= Mc ὅταν ἀκούσωσιν) folgt: εἶτα ἔρχεται bis αὐτῶν resp. σωθῶσιν. Wenn D dies Anakoluth beseitigt, indem er für εἶτα liest ὧν, so wird das nur BLASS als lucanischer Text erscheinen, Andre erkennen die Absicht. Wenn Mc als das vom Teufel Fortgenommene τὸν λόγον τὸν ἐσπαρμένον . . ., Mt τὸ ἐσπαρμένον . . ., Lc τὸν λόγον bezeichnet, soll da Mc durch Addition von Mt und Lc entstanden sein?

Ein offenkundig lucanischer Zusatz ist das ἵνα μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν, das allerdings paulinischen Klang hat (vgl. Rm 1 16 I Cor 1 21),

ohne dass hier wie Lc 8 50 der paulinische Glaubensbegriff garantiert wäre; vielmehr ist πιστεύειν, wie 13 deutlich bestätigt, das Annehmen des Wortes = ein Gläubiger werden. Dies πιστεύειν ist die Voraussetzung der σωτηρία (vgl. 7 50!); der Teufel, aus dessen Tyrannei die Menschen eben errettet werden sollen, arbeitet dem selbstverständlich nach Kräften entgegen. Indem Lc das altertümliche ἔρχεται καὶ αἴρει hier vertritt, während er 5 von den Vögeln kein „Kommen" vor dem καταφαγεῖν meldete, verrät er auch wieder seine Abhängigkeit von Mc oder einem dem Mc ausserordentlich ähnlichen Texte. Sachlich bemerkenswert erscheint mir vor allem, und nicht blos als Beweis für die Priorität des Mc, die Fortlassung des εὐθύς bei Mt und Lc; Lc, der ein ähnliches Wort brauchte, verwendete lieber als εὐθύς das ihm sonst gar nicht geläufige εἶτα. Das ist kaum blos davon die Folge, dass ja auch bei den Vögeln niemand gesagt hatte, sie kämen sogleich, sondern es wird mit der Reflexion zusammenhängen, dass der Teufel nicht immer dem Evangelium auf dem Fusse folgt, dass er oft sogar schlau zurückhält, bis der betreffende Mensch sich sicher fühlt: das εὐθύς des Mc erschien gefährlich als Beförderung des Vorurteils, als habe man den Teufel nur im ersten Stadium der Berührung mit Gottes Wort zu fürchten. Und wurde nicht durch die Erklärung des Mc jene Klasse von Hörern aller Verantwortung entledigt, und Satan allein an ihrem Unglauben schuldig? Lc entgeht dieser unerwünschten Konsequenz, indem er durch sein ἵνα μὴ πιστεύσαντες . . . andeutet, dass jene Menschen die bis zum Auftreten Satans verstrichene Frist nicht zum Gläubigwerden benutzt und so dem Teufel freie Bahn geschaffen haben; Mt schliesst sie direkt aus, indem er das παντὸς ἀκούοντος durch καὶ μὴ συνιέντος ergänzt. Nicht der Zufall entscheidet, ob bei einem Hörer der Arge sofort zur Stelle ist und ihm das Evangelium raubt, sondern blos wo die Verständnislosigkeit bei einem Hörer offenbar ist, erscheint Satan, und dieser Klasse der ἀκούοντες καὶ μὴ συνιέντες ist nach 11 ff. schlechterdings nicht zu helfen. Das Herz dieses Volkes ist verstockt worden, so dass sie nicht verstehen mit dem Herzen (15); früher oder später fallen sie dem Argen zur Beute, dem alle μὴ ἔχοντες eben wegen ihres Nichthabens vgl. 25 29 prinzipiell schon zugehören.

Im Falle b steht Mt 20 f. dem Mc 16 f. so nahe, dass nur grammatische Differenzen vorliegen, wie der durchgehende Sing. bei Mt statt des Plur. bei Mc; die Fortlassung von εἶτα resp. dessen Ersatz durch δέ bei γενομένης hat nicht mehr zu sagen wie dass Mt konform seinem Verse 19 ὁ τὸν λόγ. ἀκούων καὶ . . . λαμβάνων schreibt, wo Mc ähnlicher 15 formuliert: οἵ, ὅταν ἀκούσωσιν τὸν λόγον, . . . λαμβάνουσιν. Etwas mehr

weicht Lc ab, ohne indessen die gemeinsame Abkunft zu verleugnen. Vielmehr wird sie hier eklatant, wo er Züge, die oben bei ihm fehlten, wie das „sogleich aufgehen“ und das „keine Wurzel haben“ ganz wie Mc verwendet. Heisst es bei Mc: „Die, welche, wenn sie das Wort gehört haben, es sogleich mit Freuden annehmen und nicht Wurzel in sich haben, sondern Augenblicksmenschen sind, hernach, wenn Trübsal oder Verfolgung um des Wortes willen kommt, sogleich Anstoss nehmen“, so lautet Lc 13: „Die aber auf den Felsen (sind) die, welche, wenn sie es gehört haben, mit Freuden das Wort aufnehmen, und diese (das καὶ οὗτοι ist keinenfalls nach B. Weiss zu fassen: auch sie, nämlich wie die παρὰ τὴν ὁδόν 12) haben keine Wurzel, die nur für den Augenblick glauben und zur Zeit der Versuchung abfallen.“ Das εὐθὺς μετὰ χαρᾶς λαμβάνειν τὸν λόγ. entspricht dem εὐθὺς ἐξανέτειλεν Mc 5, das μετὰ χαρᾶς (vgl. I Chron 29 22 II Mcc 15 28 Phil 1 4) speziell vielleicht dem „nicht viel Erde haben“ Mc 5 zur Andeutung der Leichtigkeit. Lc lässt εὐθύς beide Male fort, auch nachher bei dem Abfall, wohl um die Ausdrucksmitel nicht zu häufen, λαμβάνειν ersetzt er durch δέχεσθαι, ein bei ihm beliebtes in Act z. B. 8 14 17 11 mit τὸν λόγον (ganz wie hier = πιστεύειν, gläubig werden) verbundenes Wort. Dass δέχ. kräftiger als λαμβάνειν ist, zeigt der Vergleich etwa zwischen Mc 20 9f. und Lc 16 6f., trotzdem ist es eine Ueberspannung, das eine für innere Aneignung, das andre für äusseren Empfang vorzubehalten; Mc Mt und Lc haben trotz des Gebrauchs verschiedener Verba an dieser Stelle genau das Gleiche gemeint, die schnelle freudige Annahme des Evangeliums. Die Leute aber, die hier gezeichnet werden sollen — durch sein, eben wegen seiner Unbequemlichkeit trotz Blass ursprüngliches οὗτοι wollte Lc andeuten, dass er nicht von allen freudig zu Christo Eilenden rede, sondern nur von einer bestimmten Klasse unter ihnen —, haben keine Wurzel, hier in übertragenem Sinne = Halt, Festigkeit, vgl. ἐῤῥιζωμένοι Col 2 7 Eph 3 18; ἐν ἑαυτοῖς (ἑαυτῷ) bei Mc Mt, das Lc wieder wegliess, machte den metaphorischen Sinn zweifellos. Das Korn hat eine Wurzel unter sich, der Mensch muss das Analoge in seinem Innern haben. Das entbehren sie, vielmehr sind sie πρόςκαιροι. Lc paraphrasiert diesen Ausdruck durch πρὸς καιρὸν πιστεύουσιν, nur auf καιρός (vgl. ἄχρι καιροῦ 4 13, πρὸ καιροῦ Mt 8 29) werden sie gläubig; dabei ist καιρός nicht Bezeichnung irgend eines eng umgrenzten Zeitraumes, sondern des gegenwärtigen Moments, vgl. Test. Zab. 7 εἰ μὴ ἔχετε πρὸς καιρὸν δοῦναι τῷ χρῄζοντι, dafür nachher πρὸς τὸ παρόν. Das Adjektiv πρόςκαιρος ist z. B. IV Mcc 15 2 8 23 schon ganz geläufig als Gegensatz zu αἰώνιος, das was nur für den Augenblick gilt und reicht, hier auf Menschen übertragen, die das

Undauerhafte mit der Mc 5 beschriebenen Saat teilen. Mit εἶτα γενομένης etc. Mc 17^b wird das εὐθὺς ... λαμβάνουσιν 16 fortgesetzt, 17^a ist eine Art Zwischenbemerkung, durch die das Weitere wahrscheinlich wird. Sie werden ebenso rasch wie zum λαμβάνειν, nun auch zum Anstoss nehmen (vgl. Mc 6 9 14 27 29; häufiger bei Mt), zum Fall gebracht, wenn θλῖψις ἢ διωγμός entsteht und zwar von wegen des Wortes; dass derartiges nicht ausbleiben würde, ist Mt 24 9 5 11 10 23 angekündigt worden. Wenn Lc ἀφίστανται für σκανδαλ. schreibt, so hat er einen dem Nichtjuden verständlicheren Ausdruck wählen wollen; ἐν καιρῷ πειρασμοῦ soll den neuen καιρός, in dem der καιρός des Glaubens bei jener Menschenklasse aufhört, mit einem allgemein gültigen Namen bezeichnen. Die Posteriorität des Lc gegenüber Mc (Mt) liegt hier auf der Hand, insofern ein πειρασμός es auch im Fall c ist, was den Misserfolg herbeiführt: oder sind Sorgen und Reichtum für den Gläubigen keine Versuchung? Eine klare Scheidung der Situationen liegt nur bei Mc (Mt) vor, wo in b die um des Wortes willen zu erduldenden Nöte, in c die von dem Wort ganz unabhängigen Sorgen und Lüste der Welt die schönen Anfänge zerstören. Man hat sich viel gewundert, dass die Sonne, die doch sonst Symbol des Glückes und der hellen Freude sei, hier geeignet erscheine, Trübsal und Verfolgung abzubilden. Aber nicht die Sonne an sich, sondern das καυματίζεσθαι ist der massgebende Faktor; wie der wurzellose Halm dort der brennenden Glut, dem καῦμα, ausgesetzt ist, so hier der innerlich unreife und unsichere Gläubige der Trübsal oder gar der Verfolgung — mit gleichem Erfolge.

Im dritten Fall 18 f. geht Mc anakoluthisch hinter οἱ τὸν λόγον ἀκούσαντες in einen Hauptsatz über: „und die Sorgen der Welt und der Trug des Reichtums und die sonstigen Begierden kommen herein und ersticken das Wort, sodass es keine Frucht bringt.“ Soweit man bei der hier furchtbar verwirrten Ueberlieferung der Texte überhaupt zu urteilen wagen kann, hat Mt 22 den Mc ähnlich wie in 20 f. behandelt, die Neigung für Singulare auch auf „die Sorgen“ ausgedehnt, sonst gekürzt, indem er καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι εἰςπορευόμεναι des Mc wegliess. Dass es sich da nicht etwa um den späten Zusatz eines Deuteromarcus handelt, lehrt wieder Lc, der in seinem ἡδοναί und πορευόμενοι vor συνπνίγονται zu deutlich von jenem Mc-Stück abhängt. Den Bruch der Konstruktion macht er übrigens auch mit, behält aber das gleiche Subjekt bei, so dass bei ihm der Erstickung und Unfruchtbarkeit die Hörer, nicht das Wort in ihnen, verfallen. Hierbei ist sicher das Streben nach Gleichförmigkeit massgebend gewesen; da doch bei Mc auch 17 die Hörer σκανδαλίζονται und 20 die Hörer καρποφοροῦσιν,

schienen auch sie an unsrer Stelle für das συμπνίγεσθαι dem Lc die geeigneten Subjekte zu sein. Aber solche durch Ueberlegung gewonnene Symmetrie ist kein Zeichen der Ursprünglichkeit. αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος sind die Sorgen, die der Aeon mit sich bringt, d. h. dieser vergängliche (ὁ αἰὼν οὗτος; später sagte man τοῦ κόσμου, und für den Griechen am verständlichsten τοῦ βίου, so Lc, denn gewiss soll βίου zu allen drei Genetiven, namentlich auch zu μεριμνῶν gehören und hier nicht wie 15 12 das Vermögen bedeuten), und die ja Mt 6 25 ff. als unvereinbar mit der Lust am Himmelreich geschildert werden. ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου ist der Betrug, den der Reichtum, der Mammon, mit uns treibt, um uns in seinen Dienst zu gewinnen: er gaukelt uns eitle Genüsse vor und schafft lauter Pein; Mt 6 19—24 steht der Abschnitt über die Schätze nicht zufällig vor dem über das Sorgen. αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι als Begierden in Bezug auf das Andre, nämlich ausser dem Reichtum, z. B. nach Ruhm und Ehrenstellen, durften hier kaum ausgelassen werden, wenn nicht ein sehr gefährlicher Feind des Wortes ungenannt bleiben sollte. Mt hat sie unterdrückt, wohl weil ihm die Zweiteilung in μέριμναι und πλοῦτος wirksamer deuchte als die doch nur in Allgemeinheiten (τὰ λοιπά) vorhandene Vollständigkeit des Mc. Lc stellt kurz die drei Feinde μέριμναι, πλοῦτος, ἡδοναί, wie sie der βίος mit sich bringt im Gegensatz zur ζωὴ αἰώνιος, nebeneinander, und sagt: von ihnen würden gewisse Hörer im Wandel, beim Einhergehen zerquetscht und brächten keinen Ertrag. Die Verbindung des ὑπὸ mit πορευόμενοι (z. B. B. Weiss: unter Sorgen etc. einhergehen) ist doch zu gekünstelt, wo dicht daneben ein günstiges Passivum steht; das Leben eines Gläubigen würde Lc nur mit grober Uebertreibung ein ὑπὸ πλούτου πορεύεσθαι nennen können, passte der Ausdruck aber, so bedurfte es nicht erst der Erstickung. Das πορ. kann zumal bei Lc, der auf die Tempora achtet, nur zeitliche Näherbestimmung von συμπνίγ. sein; etwa: noch während ihrer Wallfahrt, ehe sie am Ziel sind. Immerhin behält das Wort etwas Auffallendes und dürfte sich, falls der Text in Ordnung ist, nur aus Nachwirkung des Mc-Textes erklären. Das dortige εἰςπορεύεσθαι ist ein bei Mc beliebtes Wort, vgl. 7 15 18 f. S. 62, das Präsens korrekt, denn durch ihr fortwährendes Eindringen unterdrücken jene Sorgen und Lüste das Wort. B. Weiss findet hier die Pointe des Gleichnisses ruiniert; nach dieser werde die Wirksamkeit Jesu durch die noch im Herzen vorhandenen Neigungen wieder vereitelt, während sie Mc 19 als erst in das Herz hineinkommend erschienen. Aber Mc will mit diesem αἱ μέριμναι etc. εἰςπορ. συνέπν. lediglich dem ἀνέβησαν αἱ ἄκανθαι καὶ συνέπνιξαν gerecht werden, εἰςπορ. wählt er für ἀναβαίνειν in derselben Tendenz wie er 17 ἐν ἑαυτοῖς

zu ἔχουσιν ῥίζαν hinzufügt; dass diese Weltsorgen und Begierden von ausserhalb der Menschen nun erst in sie eintreten, hat er nicht gesagt, sondern dass sie, meinetwegen aus dem Fleisch, zu dem Wort hereinkommen und ihm den Garaus machen. Das Resultat ist: καὶ ἄκαρπος γίνεται, nicht: er wird unfruchtbar, als wäre er vorher fruchtbar gewesen, sondern das was wird, ist ein ἄκαρπος λόγος, denn nur vom Wort, nicht vom Menschen kann bei Mc — eher mag man bei Mt auf eine Entscheidung verzichten — dieser Schlusssatz handeln. Der λόγος im ersten Fall vom Teufel rasch fortgeholt, im zweiten von den Menschen, sobald er Unbequemlichkeiten schaffte, abgestossen, erzielt auch in diesem dritten Falle, wo nur die Welt ihre gewöhnlichen Kräfte spielen lässt, keinen Erfolg: das ἄκαρπος ist ja kaum noch Metapher (vgl. Epict. I 17 9). Lc ersetzt es durch καὶ οὐ τελεσφοροῦσιν. Wahrscheinlich braucht er τελεσφ. promiscue mit dem καρποφορεῖν 15, das wie κάρπιμον εἶναι, καρποὺς φέρειν von einzelnen Samenkörnern, Aeckern, Landschaften, Menschen Fruchtbarkeit aussagt, so z. B. Epict. IV 8 36 οὕτω καρπὸς γίνεται· κατορυγῆναι δεῖ τὸ σπέρμα . . . ἵνα τελεσφορήσῃ oder Theophr. hist. pl. VIII 7 6. Aber wie Artemid. I 16 hinter einander συλλαβεῖν καὶ τελεσφορῆσαι καὶ ἀποτεκεῖν steht, ähnlich IV Mcc 13 20 τελεσφορηθέντες zwischen αὐξηθέντες und ἀποτεχθέντες und wie Dioscor. mat. med. V 2 es (= περκάζειν) bei Pflanzen das Tragen reifer Früchte bezeichnen lässt, könnte es auch hier bei Lc bestimmt sein hervorzuheben, dass bei diesen Gläubigen vielleicht hoffnungsvolle Ansätze vorkommen, aber keine reife Frucht.

Am wenigsten Eigentümliches bietet der letzte Fall; es sind das Mc 20 die, welche das Wort hören und annehmen und Frucht tragen zu 30 und zu 60 und zu 100. παραδέχεσθαι ist gewiss wärmer als das λαμβάνειν 16, aber einen klar definierbaren Unterschied zwischen diesen Hörern und denen von 16 vermögen wir auf Grund der Differenz zwischen diesen Verben nicht zu beschaffen. Den giebt erst der Umstand, dass dort auf das ἀκούειν und λαμβάνειν ein σκανδαλίζεσθαι, hier ein καρποφορεῖν folgt, wobei ganz wie in 8 — nur sind hier die drei ἐν gesichert — ohne weitere Ausdeutung die Ertragsmenge in drei aufsteigenden Stufen veranschaulicht wird. Mt 23 stellt neben ἀκούων hier καὶ συνιείς, im Gegensatz nun nicht zu Fall b, sondern zu a 19 ἀκούοντος . . . καὶ μὴ συνιέντος. Da die Männer von 20 f. und 22 unmöglich schlechthin μὴ συνιέντες heissen können, so liegt auch hier das der Klasse d Eigene erst in dem Relativsatz ὃς δὴ καρποφορεῖ, obwohl im älteren Griechisch ὃς δή eher eine natürliche Folge aus vorher Gesagtem einleiten würde: verdeutlichend schrieb D statt ὃς δή ein τότε, Andre blosses καί (vgl. Mc). Seine Antiklimax aus 8 wollte Mt unverändert übernehmen, den

Anschluss dieser Akkusative an καρποφορεῖ verweigerte sein Sprachgefühl, so schob er ein: καὶ ποιεῖ, ποιεῖν = einbringen vgl. Lc 8. Die Gliederung von ὁ . . ἀκούων καὶ συνιείς in ὃ μὲν . . . ὃ δὲ . . . ὃ δὲ ist zwar nicht graziös; doch sieht die maskuline Fassung ὁ μέν, ὁ δέ, wodurch καρποφορεῖ ein vorläufiger Satzschluss würde und καὶ ποιεῖ einen neuen Hauptsatz begänne „und so bringt der eine 100, der andre 60, der andre 30“, neben 8 nur wie ein erleichternder Einfall aus. Lc charakterisiert, nicht unfein, bei dieser Klasse von Menschen sogleich das Hören als ein echtes „mit rechtem und gutem Herzen“; denn mit J. WEISS halte ich gegen die Mehrzahl der Exegeten die Abtrennung des ἐν καρδίᾳ καλῇ κ. ἀ. von ἀκούσαντες τὸν λ. und seine Beziehung zu κατέχουσιν (z. B. Wzs. „mit rechtschaffenem Herzen das Wort, das sie gehört, festhalten“) für einen Willkürakt. Dass dem Lc besonders der Gegensatz zu 12 vorschwebt, wo das Wort ἀπὸ τῆς καρδίας αὐτῶν fortgenommen wird, ist sicher, und καλὴ καὶ ἀγαθή nennt er das Herz nicht in ärmlicher Addition der beiden 15ª und 8 von ihm bei γῇ verwendeten Prädikate, sondern wohl um den Begriff des Normalen oder Idealen (καλοκἀγαθός) anzudeuten. Aber kann einem die Phrase „mit einem Herzen, wie es sein soll, hören“ bedenklich erscheinen in einem Zusammenhang, wo das ἀκούετε so dringlich denen, die Ohren zu hören haben, also die recht zu hören verstehen, zugerufen worden war? κατέχειν ist „festhalten“, die Fortsetzung des δέχεσθαι, vgl. I Cor 11 2 15 2 I Thess 5 21 Hbr 10 23; das καρποφορεῖν dessen letzte Bewährung. Lc wiederholt hier nicht die Zahl; er zeigt damit wieder, dass sie ihm nur einen Qualitätsbegriff vertritt; ἑκατονταπλασίονα ersetzt er 15 durch ἐν ὑπομονῇ, nicht „in Geduld“ sondern: in Ausdauer, in Beständigkeit. Es war eine feinsinnige Idee dies ἐν ὑπομονῇ der Felsen-, das καρποφορεῖν der Dornen-, das κατέχειν der Weg-Saat entgegengestellt zu nehmen, aber so genau hat sich Lc die Sache nicht zurechtgelegt; es genügt ihm für diese Gattung von Menschen schöne, des Wortes würdige „Früchte“ zu konstatieren.

Dürfen wir nun die von Mc Mt Lc wesentlich übereinstimmend gegebene Deutung der „Säemannsparabel“ für die authentische halten? Das Wichtigste wird zunächst sein, dass wir unter „ihrer“ Deutung nichts Andres als sie selber verstehen. Wenn die Alten die 30, 60 und 100 an gewöhnliche Christen, Kleriker, Jungfrauen, Märtyrer, Mönche in allerhand Variationen verteilen, so ist das dem Evangelientexte beinahe ebenso grob aufgeschoben, wie wenn geistreiche Moderne (LOMAN z. B.) in den vier Arten des Bodens die vier Klassen der alten Christenheit, schroffe Judaisten, liberalere Altchristen, ultraradikale Heidenchristen und echte Pauliner wahrnehmen, das Ganze als eine

Apokalypse über den späteren Zustand der Gemeinde begreifen. Daraus etwas für die Tendenz der Parabel zu schliessen, dass die schlechten Bodenarten vor dem guten Land genannt werden, dass drei mangelhafte einer günstigen gegenüberstehen, dass drei Grade von Fruchtbarkeit Erwähnung finden, ist pure Willkür. Keinem Evangelisten ist eingefallen, für das Verhalten der Menschen gegenüber dem Evangelium die Vierfältigkeit als allgemeingiltig zu definieren, oder gar nur das letzte Viertel der vom Evangelium berührten Menschheit diesem dauernd zugänglich zu glauben. Ihre Auslegung enthält nur die eine Wahrheit, dass das Wort Gottes keineswegs bei allen Hörern sein Ziel erreicht (nach Lc: Glauben und Seligkeit zu schaffen), sondern dass der Stumpfsinn, der Leichtsinn und der Weltsinn der Hörer es häufig des schliesslichen Erfolges beraubt; von der Beschaffenheit der Herzen hängt das Schicksal der Predigt ab, mag es den Prädestinatianern auch sehr häretisch klingen. Dass es keine andern Hindernisse als die drei genannten für Gottes Wort geben könne, wird nicht behauptet; die sentimentale Reflexion, ob nicht felsiger und dorniger Boden, sogar festgetretener Weg durch die Pflugarbeit der Busse in gutes Land verwandelt werden könne, liegt unsern Autoren erst recht fern.

Allein die Deutung der Sypoptiker behandelt die Parabelerzählung wie eine Allegorie, deren einzelne Begriffe aus dem Natürlichen ins Geistliche übergeschrieben werden müssen: Der Same ist das Wort, das unter die Dornen Gefallene sind diejenigen Hörer des Wortes, die nachher von Sorgen erstickt werden u. s. w. Bisher haben wir bei allen Gleichnisreden eine solche „Uebersetzung“ unthunlich gefunden oder nur da naheliegend, wo spätere Einschiebungen konstatiert wurden, wie bei den Mördern, deren Stadt verbrannt wurde Mt 22 6 f., resp. wo allegorisierende Neigungen den Text umgestaltet hatten. B. Weiss hat denn auch höchst scharfsinnig und entschieden die vorliegende Deutung der Säemannsparabel aus solchen Neigungen der zweiten Generation heraus erklärt; nach ihm ist Mc 4 14—20 ein von Mc gebildetes Stück, das Mt und Lc übernommen hätten, während die von Jesus vorgetragene Parabel, die im wesentlichen zuverlässig bei Lc 8 5—8 erhalten sei, solch eines Kommentars gar nicht bedurfte und ursprünglich keinen gehabt habe. Als ein schriftstellerisches Produkt verrate sich diese Deutung schon durch ihre stilistisch schwerfällige Art; wiederholt mische sich unbequem das Bild wieder in die Deutung ein, und eine Menge von Inkongruenzen zwischen dem Gedeuteten und der Deutung zeigten, wie schwierig es gewesen sei, die allegorisierende Auffassung des Gleichnisses durch-

zuführen, wie wenig es auf eine solche angelegt sei. Die beiden ersten Argumente indessen beweisen nichts; und bei dem letzten wird man oft WEISS nicht beistimmen können in der Bemängelung des Mc. Sogleich der Anfang soll ein Fehler sein, dass der Same als Wort gedeutet werde; es handle sich „nicht um die Schicksale des Wortes, sondern um den Erfolg der reichsgründenden Thätigkeit Jesu". Woher mag WEISS wissen, dass es sich hier nicht um das Wort handelt, auf das doch alles so glänzend passt? Die Vögel sollen keine Analogie mit dem Satan haben; als ob ihr καταφαγεῖν des Samens nicht dem Wegholen des Wortes, das Satan vollzieht, analog wäre! Das Gleichnis wolle den verschiedenen Erfolg oder Misserfolg Jesu auf die verschiedenartige Beschaffenheit der Herzen, nicht aber, wie die Deutung, auf die Intervention einer bösen Macht zurückführen: diese böse Macht interveniert aber auch in der Deutung blos, weil die betreffenden Menschen sich zum Wort lediglich passiv verhalten, es über das Hören nicht hinaus-, zu keinem Nehmen (wie 16) bringen! Auch 18f. gehe „die allegorisierende Deutung der Dornen auf die Sorgen und Lüste der Welt offenbar über die Tendenz des Gleichnisses hinaus, welches nur in dem gemeinsamen Aufwachsen der Dornen mit dem Samen auf demselben Acker auf die Geteiltheit des Herzens hinwies, bei welchem schliesslich doch die andersartigen Neigungen die Wirkung des aufgenommenen Wortes vereiteln". So viel ich sehe, allegorisiert hier B. WEISS selber ganz nach dem Muster von Mc 4 19, kann also dessen Methode nicht angreifen. Uebrig bleibt von seinen Beanstandungen schliesslich nur die, dass wir erwarten müssen, die vier verschiedenen Kategorien des Bodens auf die verschiedenen Klassen von Hörern gedeutet zu bekommen, während in der Deutung statt des Bodens das Gesäte, der Same, der doch durchweg von gleicher Qualität ist, die verschiedenen Gattungen bildet. Diesem Einwande kann man nicht (mit MALD., VAN K.) dadurch begegnen, dass man σπείρεσθαι hier „besäen" statt „säen" übersetzt; wohl aber wird man den Mc mit einer echt volkstümlichen Nachlässigkeit der Ausdrucksweise entschuldigen, das οἱ παρὰ τὴν ὁδόν 15, das οὗτοί εἰσιν οἱ ἐπὶ τὰ πετρώδη σπειρόμενοι 16 soll besagen: wo vorher von einem Gesätwerden des Samens auf den Weg, auf felsigen Boden die Rede war, darunter sind zu verstehen die und die Leute. Die Menschen, die uns beschrieben werden, sind gewiss nicht mit dem Wort, das gesät wird, identisch, sie sind aber auch nicht einfach gleich dem Boden, auf den der Same fällt, sondern sie stellen das Produkt aus Boden und Saat dar, und so wird die schillernde Ausdrucksweise möglich, die sie teils als Samen fasst, teils dem Samen gegenüberstellt. Wie der

Landmann unter seiner Saat die Körner verstehen kann, die er eben in den Acker streut, aber auch später deren Ertrag auf irgend welcher Stufe der Entwicklung, so kann im Evangelium ohne Verletzung der Logik die Saat gedeutet werden auf das Wort in dem Zustande seiner Mitteilung an die Menschen, wo es nur in einer Form existiert, und auf die mannigfachen Produkte, die das Wort in der Menschheit unter seinen Hörern hervorgebracht hat, auf die „Wortbildungen". Ich vermag den Mc als Schöpfer der doch wirklich, wie H. EWALD sagte, so lebendigen, reichhaltigen und eigentümlichen Erklärung der Säemannsparabel Mc 4 14—20 nicht anzusehen. So wie wir diese Parabel in unsern Evangelien lesen — selbst wenn wir den Text des Lc 5—8 bevorzugen —, ist sie auf eine Deutung wie die gegebene angelegt: am deutlichsten ist das bei dem an den Weg Gefallenen: wozu die Erwähnung der aufpickenden Vögel, da auf der harten Strasse, auch wenn alles liegen bliebe, ungestohlen, unzertreten, ja doch nichts aufgehen würde? Das Weggefressen-, das Verbrannt-, das Ersticktwerden des Samens macht neben der Charakterisierung der betreffenden Bodenarten doch sehr den Eindruck, als Abbildung ähnlicher Prozesse auf geistigem Gebiet gemeint zu sein. Und hätte Mc, wenn er die Deutung zuerst unternahm, sie so zurückhaltend ausgeführt? Sie beschränkt sich durchaus auf die Hauptsachen — der Unterschied von der Deutung der Unkrautparabel ist frappant! —, die Zahlen z. B. 8 werden nicht „erklärt", Züge wie das ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενα 8, das Fehlen vieler oder tiefer Erde 5 bleiben in der Deutung unberücksichtigt. Vor allem: würde Mc den σπείρων und sein ἐξελθεῖν ungedeutet gelassen haben? An den, um die Sünder selig zu machen, vom Himmel ausgezogenen Gottessohn hat man in der Kirche schon im 2. Jhdt. bei diesem Säemann ausschliesslich gedacht, Clem. Al. Strom. I 7 37 findet diesen ἄνωθεν σπείρων schon seit Schöpfung der Welt thätig; dass Lc 5 zu σπεῖραι feierlich beifügte τὸν σπόρον αὐτοῦ, kann ich mir nur erklären, wenn ihm auf die Person des Säemanns schon viel ankam, wenn er Jesus darunter verstand. Und Mc und Mt pflegen doch in der Ausdeutung nach dieser Richtung nicht hinter Lc zurückzustehen. Rufen wir uns ihre Deutungen von Mc 2 19ff. 12 1ff. 13 34f. c. par. ins Gedächtnis, so werden wir schwerlich glauben, dass Mc hier 4 die Person des Säemanns ausser Acht gelassen hätte; wenn er ihn nicht deutet und aus dem ἐξελθεῖν nichts Lehrreiches entnimmt, so war er durch eine Vorlage gebunden, die solche Deutungen nicht enthielt.

Sonach dürfte feststehen, dass, soweit unsre Ueberlieferung zurückreicht, also bis zu der Schrift, aus der Mc in 4 für 3—10 und

14—20 und, hier wohl nur indirekt, auch Mt 13 und Lc 8 schöpfen, die Säemannsparabel blos in Verbindung mit jener Deutung vorhanden gewesen ist. Ein hohes Alter ist dieser gesichert. Wir haben kein Recht, sie Jesu abzusprechen, wenn wir die Erzählung von dem Säemann, wie sie die Synoptiker bieten, als sein Eigentum betrachten. J. Weiss[1] nimmt diesen Standpunkt ein. Er glaubt, dass Jesus die Säemannsparabel von vornherein auf eine Allegorie angelegt habe, wenn seine Deutung bei Mc auch nicht in allen Stücken korrekt wiedergegeben sein möge. Was er dabei über die doppelte Wirksamkeit von Gleichnissen, die zugleich in Einzelzügen allegorische Deutungen gestatten, bemerkt, kann ich — s. darüber Teil I Kap. 2 — zwar nicht anerkennen, ebensowenig, dass die Erzählung, als reine Parabel aufgefasst, blass und doktrinär würde und den Vergleich mit andern Parabeln nicht aushalten könnte. Der allgemeine Gedanke, dass alle Thätigkeit von der Beschaffenheit ihres Arbeitsgebietes abhängig ist, oder dass bei jeder Arbeit vieles umsonst, vieles aber auch mit Frucht und Lohn gethan wird, den J. Weiss für Jesu Hörer unbrauchbar findet, soll ja nur das tert. comp. zwischen der Erzählung und der von Jesus beabsichtigten Anwendung auf einen bestimmten Fall sein: das tert. comp. wird immer „blass“ klingen, der gewöhnliche Hörer formuliert es sich aber auch nie erst doktrinär zurecht; er fühlt die verbindenden Gedanken. Dass Jesus mit dem Säemann sich selbst gemeint habe, während in dem uns vorliegenden Texte nicht mehr die Predigt Jesu mit ihren Misserfolgen und Erfolgen, sondern das Wort der Apostel in Rede stehe, ist erst recht eine unbeweisbare Behauptung. Immerhin ist es sehr beachtenswert, dass ein sonst den allegorisierenden Spitzfindigkeiten gründlich abgeneigter Parabelexeget wie J. Weiss hier die Anerkennung einer Allegorie nicht umgehen zu können meint.

Allein diese Konsequenz darf man m. E. nicht ziehen, auch wenn man für Mc 4 3—8 und für 4 14—20 treueste Ueberlieferung anerkennt. Eine Parabel wird dadurch noch nicht Allegorie, dass einzelne Züge in ihr „gedeutet“ werden. Mc 4 3—8 ist eine Parabel, weil es eine Geschichte aus dem täglichen Leben erzählt, nicht nur zum Schein, und in der Hoffnung, dass der eingeweihte Hörer etwas Andres unter den Worten versteht, sondern mit der Absicht, etwas durch ihr wörtliches Verständnis zu demonstrieren; am Schluss soll sich der Leser sagen: So wird es bei der Aussaat immer gehen; das eine kommt aus diesem oder jenem Grunde um, das andre erzielt den er-

[1] StuKr 1891, S. 308ff.

hofften Erfolg. Wenn Jesus diese Wahrheit veranschaulichte in einer den Schicksalen des Wortes Gottes gewidmeten Rede, hätte er eine Anwendung, da sie gar nicht falsch gemacht werden könnte, nicht ausdrücklich zu geben brauchen. Aber es mochte ihn reizen, die Aehnlichkeit im Verhältnis von Saat und Ernte zu Wort und Glaubensfrüchten als weitergehend zu erweisen; faktisch giebt es für jede Behinderung guten Wachstums beim Weizen draussen ein Analogon in den Hemmnissen, die die Wirksamkeit des Wortes Gottes drinnen in den Menschenherzen findet; und wenn er diese Analogieen ins Licht stellte, wurde die Beweiskraft seines Bildes für den Hörer vielleicht noch überwältigender, und die Ueberzeugung war definitiv gesichert: wie wir auf dem Felde immerfort das Sterben und das fröhliche Leben neben einander haben, die Enttäuschung und den lohnenden Gewinn, so müssen auch in Sachen des Wortes Gottes Erfolglosigkeit und Erfolg neben einander hergehen, das eine ist so sicher wie das andre. Formell korrekt war das so auszudrücken: Wie in jenem Bilde vom Säemann, das ich Euch eben vorgeführt, ein Teil des Samens auf den Weg fällt, wo er liegen bleibt, bis die Vögel ihn aufpicken . . ., ein Teil aber auch auf gutes Land, wo er aufgeht, wächst und Frucht bringt, 30, 60 und 100 Körner vielleicht auf eines, so fällt auch das Wort, das wir ausstreuen — die Anwendung von Metaphern im Charakter des vorschwebenden Bildes kann nicht ausbleiben! — zum Teil auf harte Herzen, die es hören wie irgend eine andre Rede auch, wo es nicht eindringt, sondern vom Satan ohne Mühe weggeholt werden kann . . ., zum Teil aber auch in gute Herzen, die nicht nur hören, auch nicht blos annehmen, sondern es in sich reifen lassen Gott und den Menschen zur Freude. Nur volkstümlicher, weil behältlicher, und in einzelne Stücke zerlegt, lautet das bei Mc: der Säemann sät das Wort. Die am Wege sind die, wo das Wort gesät wird und, nachdem sie es gehört haben, sogleich der Satan kommt u. s. w. Mit andern Worten: wie dort die Saat, wird auch das Wort gesät. Wie dort etwas an den Weg fällt, giebt es hier Hörer, bei denen das Wort ohne irgend eine Wirkung verschwindet u. s. w.

Die Deutung klingt da der Uebersetzung einer Allegorie ausserordentlich ähnlich; und doch besteht die Parabel zu Recht, wenn es nicht eine Geheiminstruktion über die einzelnen Kategorien von Hörern des Wortes war, die Jesus in der Säemannsgeschichte geben wollte, sondern eine kräftige Einprägung der Thatsache, dass nach höheren Gesetzen das Wort Gottes nicht blos auf Eroberungen, sondern auch auf Niederlagen zu rechnen hat. Vorausgesetzt einmal, dass

Jesus hier ein Bild seines eignen Wirkens geben wollte „im schmerzlichen Rückblick auf seine Wirksamkeit“, so giebt er eine Parabel, wenn er lehren wollte, dass von demselben Samen, den er auszustreuen beflissen war, recht viel verloren gehen musste und nur ein Teil Frucht bringen konnte, eine Allegorie dagegen, wenn darin „die Gründe dargestellt werden sollten, um derentwillen sein Wirken diesen Erfolg hat“. Die Allegorie wäre recht mangelhaft, denn ist die Aufzählung und Darstellung der Gründe seines Erfolges in Mc 4 auch nur halbwegs vollständig? Die Parabel ist vorzüglich; denn im Gedanken an den ausgestreuten Samen durfte niemand mehr sich über ausbleibende Erfolge wundern; man musste fortan mit der Verschiedenheit der Menschenherzen rechnen, weil der Säemann auch mit verschiedenem Boden rechnet, und die nervöse Begehrlichkeit nach vollen Erfolgen, nach Eroberung der Massen, die Jesum aus seiner Umgebung heraus oft genug gequält und verstimmt haben wird, war glänzend widerlegt. Seine Person aber hat Jesus wohl in vornehmem Takt aus dem Spiel gelassen, weil er eben nicht für seine Thätigkeit besondere Gesetze anerkannte: so wenig der Säemann in jener Geschichte das Verhältnis des Samens zum Boden massgebend beeinflusst, so wenig braucht der Verkündiger das Verhältnis vom Wort Gottes zu Menschenherzen zu beeinflussen. Es ist nicht eine Apokalypse über die Geschichte des Evangeliums Jesu, die hier entworfen werden soll; aber freilich weil es von jedem τὸν λόγον σπείρων zutrifft, was Mc 15—20 beschreibt, waren es auch eigne Erfahrungen Jesu, die er da rechtfertigte.

So können wir die Ueberlieferung der Säemannsparabel in ihrem ganzen Umfange annehmen, ohne der Deutung wegen die Musterparabel gerade als Allegorie anerkennen und ohne Jesu Gedanken, die in seine Haltung und Lage nicht hineinpassten, zutrauen zu müssen. Gleichwohl kann ich Bedenken gegen die Tradition hier nicht unterdrücken. Die Vorstellungen von Trübsal und Verfolgung um des Wortes willen, von den Augenblickschristen, von denen, die durch den Betrug des Reichtums dem Worte wieder abwendig gemacht werden, sind zwar wahrlich nicht für Jesus unerschwinglich, aber wir fühlen uns bei ihnen doch eher in die Zeit der ältesten Gemeinden mit ihren traurigen Erlebnissen versetzt als in die kurzen Monate seines Werbens. Etwas spezifisch Christliches enthält der ganze Abschnitt nicht; wäre er unter dem Namen eines alttestamentlichen Frommen überliefert, könnte er auch solchen Ursprungs sein. Und sind nicht die Spuren kunstvoll reflektierender Bearbeitung, die Jesu Sache nicht war, in dieser Perikope offensichtlich? Die Steigerung von denen, die blos hören, über die hin, die hören und freudig annehmen, nur nicht aus-

dauern, zu denen, die hören, aber es nicht bis zur Frucht bringen, ist eine beabsichtigte; sie entspricht schön der Klimax bei denen, die Früchte tragen. Aber ist sie in der Natur der Sache gelegen? Ist der dornige Boden wirklich um einen Grad günstiger als der felsige? Ist das Ersticktwerden dem Verdorren vorzuziehen? Mc 5 f. erscheint der Same auf dem Felsenboden doch anfangs in hoffnungsvollster Entwicklung, über eine solche wird bei dem in die Dornen gefallenen gar nichts gesagt; Mc bemüht sich erst indirekt durch καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν dem Leser nahe zu legen, dass man beinahe bereits auf Früchte gerechnet hätte! Der Gedankengehalt des Stückes wäre aber gesichert, auch wenn Jesus nur ganz kurz von dem Säemann geredet hätte, der aussät und einiges fällt auf den Weg, andres auf Felsenboden, andres unter Dornen, alles mit dem Erfolge, dass nichts eingeerntet wird, während das auf gutes Land Gefallene Frucht zu 30 und 60 und 100 bringt. Das war eine weise Benutzung allgemein anerkannter Thatsachen zur Abwehr von überspannten Erwartungen wie von unberechtigten Ansprüchen an ihn und seine Sache; als einfaches Gleichnis oder, etwas lebhafter, in Form einer Geschichte konnte Jesus das vortragen. Aber es reizte zu weiterem Ausbau; der erste, der es weiter erzählte, der Ersatz für die fehlende Frische des Erfinders suchte, kam darauf, den Weg, das Felsige, die Dornen, auf die das Evangelium stösst, sich im einzelnen zu fixieren und damit zusammenhängend die Erzählung selber erheblich zu erweitern sowie durch eine beigefügte Deutung das volle Verständnis dieser Erweiterung zu sichern. Unsre Evangelisten haben aber nicht erst diesen Schritt gethan; wenn er überhaupt gethan worden ist, fällt er vor ihre Zeit. Doch ist es eben blos eine Hypothese, die ich damit wage, etwas unterstützt vielleicht durch den Vergleich mit den andern Saatparabeln, in Mc 4 und Mt 13, denen wir uns nunmehr zuwenden.

45. Von der selbständig wachsenden Saat. Mc 4 26—29.

Durch zwei Spruchgruppen von der Deutung der Säemannsparabel getrennt findet sich bei Mc 4 die einzige Parabel, zu der keines der andren Evangelien eine sichere Parallele bietet. Ein καὶ ἔλεγεν wie 9 leitet zu ihr über, ebenso trennt ein καὶ ἔλεγεν sie 30 von der nächsten Perikope, der Senfkornparabel: dadurch wird nicht einmal ausser Zweifel gestellt, ob Mc die Bestandteile seiner Parabelrede 4 3—33 an einem Tage und in einem Zuge von Jesus gesprochen glaubt oder nur dessen parabolische Lehrart durch einige beliebig ausgewählte Beispiele zu illustrieren gedenkt. „Das Reich Gottes ist so wie (wenn) ein Mensch Samen aufs Land gestreut hat, (27) und schläft und aufsteht

Tag und Nacht, und der Same sprosst und dehnt sich, er weiss selbst nicht wie." οὕτως ἐστὶν ἡ βασ. τοῦ θεοῦ ὡς ist eine nur hier vorkommende Formel zur Einführung einer Parabel, sie bedeutet genau das Gleiche wie ein ὁμοία ἐστίν oder ὡμοιώθη ἡ β. τ. οὐρ. bei Mt, z. B. 20 1 18 23; Mt verwendet dies ὡμοιώθη auch 13 24 in der unsrer Perikope ähnlichen Unkrautparabel: ὡμοιώθη ἡ β. τ. οὐρ. ἀνθρώπῳ σπείραντι. So hätte Mc 4 26 schreiben können: ὁμοία ἐστὶν ἡ β. τ. θ. ἀνθρώπῳ βαλόντι; dagegen sträubte sich vielleicht ein Gefühl, dass solche Gleichstellung gar zu schief sei; das Reich Gottes ist nicht wie der Mensch, sondern wie die an die Handlung eines Menschen angeknüpfte Geschichte. Er meint also: es geht im Reiche Gottes — dies wird als eine den Lesern resp. Hörern schon ganz klare Grösse behandelt — so zu, wie im Folgenden, wo uns etwas vorgeführt wird, das halb Geschichte, halb Schilderung eines immer wieder vorkommenden Verlaufes ist. Die Konjunktive βάλῃ, καθεύδῃ etc. nach ὡς beweisen, dass der Schreiber ein ἐάν (ἄν) als regierend denkt; es wird dies nach ὡς wohl wegen des folgenden ἄνθρωπος versehentlich schon in den ältesten Zeugen ausgefallen sein. Von diesem ἐάν müsste der ganze Rest des Gleichnisses, also bis 29 incl. abhängen, doch Mc liebt solche Umständlichkeiten nicht; spätestens bei 28 αὐτομάτη ἡ γῆ καρποφορεῖ geht er, die Konstruktion zerbrechend, in Hauptsätze über, vielleicht schon, wenn μηκύνεται (B, D) statt μηκύνηται die bessere Lesart ist, bei 27b. ἄνθρωπος für τις kennen wir aus Mt 21 28, βάλλειν τὸν σπόρον ist = σπείρειν, der Art. vor σπόρος, den D weglässt, ist genau so berechtigt wie 3 der vor σπείρων; dass dieser eigentümliche Ausdruck für das Säen dasselbe gleichsam als die geringste aller Bemühungen charakterisiere, ist Einbildung von B. Weiss, vgl. I Clem 24 5: ἐξῆλθεν ὁ σπείρων καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν γῆν ἕκαστον τῶν σπερμάτων. Zu ἐπὶ τῆς γῆς vgl. die lect. var. Mc 7 30 und Lc 8 13. Dass hier das zeitweilige Verschwinden des Samens in der Erde, sein Sterben als Voraussetzung zu der nachherigen schönen Entwicklung betont werden solle, ist unwahrscheinlich, darauf weist kein Wort hin. Wohl aber ist zu beachten, dass zu Anfang der Aorist βάλῃ steht und lauter Präs. folgen: das Säen hat in dem Moment schon stattgefunden, wo die Situation anfängt mit der im Himmelreich verglichen zu werden. Und nun schläft der Säemann und steht auf — denn schon wegen des folgenden καὶ ὁ σπόρος βλαστᾷ ist die Beziehung von καθεύδῃ und ἐγείρ. auf die Saat ungeheuerlich —, Nacht und Tag. ἐγείρεσθαι sich vom Schlaf erheben, vgl. Mt 1 24, darum als Gegensatz zu καθεύδειν nicht ungeeignet, und da es den Vorsatz die Arbeit aufzunehmen einschliesst, dem ἀγρυπνεῖν = wachen, das man ja auch Nachts auf seinem Bette üben kann, hier vorgezogen. νύκτα καὶ ἡμέραν: die Reihenfolge (wie

Esth 4 16 Jes 34 10) der Reihenfolge der Verba entsprechend; die Akkusative, statt der gewöhnlicheren Genet. temp., malen das regelmässig Wiederholte, jede Nacht und jeden Tag, vgl. Esth 4 16 und Joseph. Vita (2) 11. Der Mann führt also sein Leben in dem gleichförmigen Wechsel weiter, der in Bezug auf die Saat nichts als sein Schlafen und Aufstehen von ihm auszusagen gestattet, ganz wie vor der Aussaat auch. Und die Saat (beachte wieder die vielen καί) sprosst (βλαστᾷ eine vulgäre Form für βλαστάνῃ(νει) und schiesst hoch. Das βλαστάνειν, vgl. z. B. Philo leg. alleg. III (59) 170, wird dasselbe wie ἀναβαίνειν 7 bedeuten, μηκύνεσθαι = αὐξάνεσθαι 8, nur kräftiger; μῆκος von Zweigen und Pflanzen berechnen auch LXX Dan 4 9 Theophr. hist. pl. III 8 5. In dem αὐτός von ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός kann nur äusserste Geschmacklosigkeit den σπόρος suchen; natürlich ist es der Säemann, nur um auf ihn zu weisen, wurde das Subjekt ausdrücklich hinzugefügt, vgl. Lev 5 18 Jer 19 4. Das Nichtwissen des Mannes erstreckt sich aber nicht auf die Thatsache des Aufgehens und Emporwachsens — welcher Landmann bemerkt das nicht! — sondern auf das Wie dieses Aufgehens: er weiss nicht wie. Es mag der stille Nebengedanke sein: blos Gott weiss es (II Cor 12 2); hier soll (vgl. zu ὡς II Mcc 7 22 οὐκ οἶδ' ὅπως ἐφάνητε, Job 28 13 οὐκ οἶδεν βροτὸς ὁδὸν αὐτῆς) aber jede aktive Mitbeteiligung des Mannes an jenem Wachstumsprozess ausgeschlossen werden, wenn er doch nicht einmal weiss, wie es bei diesem Prozess zugeht; da er es nicht begreift, da es ihm ein Rätsel ist, so kann e r es doch nicht sein, der es verursacht! 28 „Von selbst trägt die Erde Frucht, zuerst den Halm, dann die Aehre, dann: voller Weizen in der Aehre!“ Das wirksame Asyndeton zerstört D durch sein nüchternes ὅτι wie t. rec. durch γάρ. αὐτομάτη adj. aus eigner Kraft, ohne Zuthun eines Andern, hier des Säemanns, vgl. Sap Sal 17 6 Act 12 10 Theophr. hist. pl. IV 8 8 (von der Bohne φύεται ὁ πολὺς αὐτόματος) Philo de opif. mund. (60) 167: στέρησιν τῶν αὐτομάτων ἀγαθῶν, ἅπερ ἐδιδάχθη φέρειν ἡ γῆ δίχα γεωργικῆς ἐπιστήμης, eine Parallelstelle, die uns auch den Sinn des ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός Mc 27 in diesem Zusammenhang gut beleuchtet. Das καρποφορεῖν ist hier in dem weiteren Sinn des Ertrageproduzierens gemeint, die Erzeugung von χόρτος und στάχυς gehört ja auch schon hinein, wohl die beste Bestätigung unsrer Deutung von Mc 8 καρπὸν ἀναβαίνοντα κ. αὐξ. S. 521. Die verschiedenen Grade in dieser selbständigen Thätigkeit der Erde werden absichtsvoll durch πρῶτον — εἶτεν — εἶτεν (so ist hier statt des gewöhnlicheren εἶτα zu lesen) von einander geschieden, ganz wie es in dem Zitat aus unbekannter Quelle bei I Clem 23 4 (II Clem 11 3) vom Weinstock heisst: πρῶτον μὲν φυλλοῤῥοεῖ, εἶτα βλαστὸς γίνεται, εἶτα φύλλον . . . εἶτα σταφυλὴ παρεστηκυῖα („presto est“ = πάρεστι, wie nachher

Mc 29 παρέστηκεν ὁ θερισμός). χόρτος ist der grüne Halm, wie sonst wohl καλάμη oder καυλός, στάχυς die Aehre, zunächst als leerer Behälter für das „kommende Korn"; die Singulare nicht etwa ein Beweis, dass bei ὁ σπόρος 26 nur ein einzelnes Korn zu denken ist, sondern individualisierend, wie in dem Zitat I Clem 23 φύλλον, σταφυλή.

Am Schluss vor πλήρης σῖτος wird die Konstruktion wieder durchbrochen, der korrekte Akk. ist natürlich spätere Emendation, wie auch D's πλήρης ὁ σῖτος, das aus einem frischen Ausruf einen Satz mit Subjekt und Prädikat zurechtkramt. Da nicht die Aehre sondern der in der Aehre befindliche Weizen „voll" heisst, dürfen wir nicht ohne weiteres mit dem Begriff der Füllung operieren, etwa nach Gen 41 7 22 24 οἱ ἑπτὰ στάχυες . . οἱ πλήρεις; der Weizen kann πλήρης heissen wie Dan 4 24 LXX ὁ χρόνος σου, wie II Clem 16 4 der Mensch, wie Cant 5 5 13 σμύρνα, = vollkommen, „voll ausgebildet" (B. Weiss). 29 schliesst: „und wenn die Frucht es gestattet, sendet er alsbald die Sichel, denn die Ernte ist da." καί (D und Lateiner) ist dem mehr rhetorisierenden δέ der Meisten vorzuziehen; die vulgäre Form παραδοῖ (emendiert παραδῷ) sicher echt, ὅταν mit folgendem εὐθύς wie 15. Der Nachsatz spricht den sofortigen Beginn der zeitgemässen Erntearbeit aus; die Sichel (Zach 5 1 f.) senden poetisch für: Schnitter aussenden. Als den ἀποστέλλων muss man wohl den 26 erwähnten Säemann annehmen, der die rechte Zeit nicht vorübergehen lässt, zu θερισμός vgl. Mt 9 37 f. Jer 27 (50) 16. Die Bedingung für dies Aussenden der Schnitter giebt der ὅταν-Satz leider nicht mit erwünschter Klarheit. ὁ καρπὸς παραδίδωσι ist von den alten Lateinern gar nicht verstanden worden; mit fructum fecerit, ediderit, mutaverit, produxerit raten sie herum. Da aber ὁ καρπός allgemein überliefert wird, kann παραδιδόναι nur intransitiv (Vulg. se produxerit, Wzs. sich neigen, H. Ew. beigeben und ähnl.) oder (in Ergänzung des Objekts aus dem folgenden Hauptsatz, nämlich die Aberntung) = gestatten, erlauben genommen werden; wenn die Frucht es zulässt, d. h. wenn sie völlig reif ist, vgl. Joh 4 35 αἱ χῶραι λευκαί εἰσιν πρὸς θερισμόν. Das Letztere ist wahrscheinlicher, auffallend aber bleibt der Ausdruck. Unverkennbar ist in 29b das Nachklingen von Jo 3 13 ἐξαποστείλατε δρέπανα, ὅτι παρέστηκεν τρυγητός. Dort haben wir einen Aufruf zum Rachevollzug, ganz wie Zach 5 1 f. die Sichel als Fluch- und Strafwerkzeug begegnet, vgl. Apc 14; aber kein Hinüberzwinkern nach Mt 13 30 40 kann in Mc 29, hinter 28, einen andern Zweck der Sichelentsendung glaubhaft machen als den des Einsammelns in die Scheunen „ἵνα μὴ ἀπόληταί τι τοῦ σίτου". Nur deutet die beabsichtigte Feierlichkeit des Tones in 29b, die sich unmittelbar aufdrängt, an, dass hier doch an etwas mehr als an eine gewöhnliche Ernte gedacht wird.

So haben denn auch mit Vorliebe die Ausleger bis heute mit der Deutung des θερισμός auf die Parusie, wo Christus die Seinigen heim holt, den Anfang gemacht und entsprechend das Uebrige zu allegorisieren versucht. Hinter dem säenden Menschen musste Christus stecken, dessen Tod und Himmelfahrt das Schlafen und Aufstehen 27 rechtfertigen; sein „Nichtwissen" soll nur dem Menschen die Willensfreiheit garantieren. Allein dieser Zug von dem „nicht wissen wie" ist unmöglich auf den Sohn Gottes, den Erbauer des Gottesreichs gemünzt, das νύκτα καὶ ἡμέραν bei καθ. καὶ ἐγείρ. schliesst die Deutung auf einmalige Ereignisse aus, und könnte man überhaupt das Verhältnis Christi zu seiner Gemeinde oder zu seinem Reich elender darstellen als unter dem Bilde eines Mannes, der im Winter sät und im Sommer erntet und in der Zwischenzeit den Acker schlechthin sich selber überlässt? Da hat J. Weiss weniger Schwierigkeiten, wenn er, allerdings die Aehnlichkeit mit dem Reiche Gottes als den Missgriff einer Quellenschrift ignorierend, die Saat nach Analogie der vorigen Parabeldeutung versteht und das Verfahren des Säemanns Mc 4 26ff. als Muster für die Jünger auffasst. „Gerade wie der Landmann weiter nichts thut als säen, übrigens aber abwartet, bis er bei der Ernte wieder in Thätigkeit tritt, so sollen auch die Jünger sich mit dem Säen, d. h. der Verkündigung des Wortes begnügen, das Uebrige aber Gott und der natürlichen Entwicklung überlassen." Indessen haben die Jünger dereinst die Sichel zu senden, und würde Jesus für die Thätigkeit der Jünger in so mechanischer Art das Säen als ausreichend bestimmt haben, das regelmässige Schlafen und Aufstehen als ihre Pflicht, und das gute Gedeihen ihrer Saaten als selbstverständlich? Von Gott, dem das Uebrige überlassen werden sollte, ist zudem in der Parabel nirgends die Rede.

Wenn wir zuvörderst sowohl von der Einleitung, wonach die Parabel vom Gottesreich handeln soll, wie von dem Zusammenhang, in dem sie bei Mc steht, absehen, so behalten wir ein Bild übrig, in dem Zug um Zug absolut deutlich, wahr und einleuchtend ist, so lange wir nicht unsre Weisheit mit der Einfalt des Textes vermischen. Ein Mann hat seine Saatarbeit vollbracht, nun mag er sein gewöhnliches Leben weiterführen wie vor der Saat, diese gedeiht fröhlich, ihm höchstens zum Staunen. Ganz aus sich bringt die Erde Halm, Aehre, Frucht hervor, und er braucht nur den rechten Zeitpunkt nicht zu vergessen, um all den Segen einzuheimsen. Für diese Gedankenreihe rechnete Jesus auf unbedingte Zustimmung seitens aller Hörer; denn die hitzige Debatte, deren Wert für die Orthodoxie wir nicht verkennen, lag ausser seinem Interessenkreise, nämlich darüber, wer eigentlich die Frucht hervorbringe, ob der Same oder der Acker. Kopfschüttelnd würde er

auf sie einzugehen abgelehnt haben: sagte ich denn nicht soeben ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός? Seine Meinung war hierin die des Volkes: der Acker, die Scholle erzeugt die Frucht; allerdings nicht ex nihilo, aber dass das Korn zu Halm, Aehre u. s. w. gedeiht, ist allein das Verdienst der γῆ, der Landmann kann dazu nichts thun; für ihn giebt es, nachdem er gesät hat, nur noch eine Pflicht, im Moment der Reife zur Sichel greifen und schneiden. An das Wetter hätte ein Widerspruchslustiger bei 28 ja erinnern können und an das Sprichwort: ἔτος φέρει, οὔτι ἄρουρα Theophr. caus. pl. III 23$_4$; Jesus würde erwidern, dass er die durchschnittlichen Verhältnisse voraussetze. — Zu welchem Zweck mag nun Jesus auf diesen Sachverhalt so lebhaft hingewiesen haben? Ein tert. compar. zwischen unsrer Skizze aus dem Leben eines Bauern und der religiösen Grösse, für die Jesus sich interessiert, kann nur bei Annahme einer gleichartigen Entwicklung gefunden werden, einer Entwicklung, deren Ende schöne, reife Früchte sind. Damit ist als die gesuchte Grösse das Reich Gottes schon festgestellt; denn unter diesem Begriff fasste er alles zusammen, was bleibende Früchte verhiess. Das Wort Gottes, haben wir erst eben gesehen, wird vom Teufel weggeholt, ausgebrannt, erstickt, von dem Glauben und der Liebe der Menschen ganz zu geschweigen: wo nichts als Fruchtbringen in Frage kommt, wo eine köstliche Ernte das Ende sein muss, da hat er vom Reich Gottes gehandelt. Also hat Mc Recht mit seiner Einleitung οὕτως ἐστὶν ἡ βασ. τ. θεοῦ. Damit wird aber noch lange nicht der „Same" zu einem Geheimnamen für Himmelreich, so dass wir fragen müssten, wer das Himmelreich „säe", welches die „Erde" sei, die von selber seine Früchte erzeuge, was Himmelreichshalme und -Aehren bedeuten; unser Text sagt blos, dass es mit dem Reich Gottes so zugeht, wie in der folgenden Geschichte. Als deren springenden Punkt nun, den wir in Sachen des Himmelreichs gründlich im Auge zu behalten hätten, würde, wenn die Parabel bei 28 schlösse, das von der ersten Grundlegung an unfehlbar sichere, gesetzmässig von Stufe zu Stufe bis zum Ziel fortschreitende Wachstum erscheinen, das von jedem guten oder bösen Willen der Menschen unabhängig ist. Das Gesetz der Weiterentwicklung des Gottesreichs findet demgemäss B. Weiss hier zur Veranschaulichung seines Wesens vorgeführt: „wie es dem Samen in der Erzählung ergeht, so entwickelt sich das einmal begründete Gottesreich von selbst weiter, reift aber auch nur in allmäliger Entwicklung seiner Vollendung entgegen." Der Art seiner Begründung entsprechend, vollende es sich nicht durch eine in das äussere Volksleben eingreifende Machtthat sondern durch die allmälige Entwicklung der mit der Reichsgründung gegebenen lebenskräftigen Anfänge, welche die Kraft der

Fortentwicklung in sich selbst tragen. Hier werden wir den Artikel „sich nicht durch eine in das äussere Volksleben eingreifende Machtthat vollendend“ als einen Rest von Allegorese unbedingt ablehnen; denn wenn der volle Weizen und seine Einerntung nicht als in das äussere Leben eingreifende Machtthaten erscheinen, so brauchen bei einem ganz anders gearteten Gegenstand wie das Gottesreich es ist, die Machtthaten keineswegs zu fehlen: steht denn da, das Wesen des Himmelreichs sei dem des Weizensamens ähnlich bis zur Vollendung? Doch nicht minder bedenklich erscheint in Weiss' Inhaltsgabe das: von selbst, aber auch nur allmälig. Zwei Gedanken auf einmal pflegen die Parabeln nicht zu veranschaulichen, und beim Lesen von Mc 4 26 ff. wird niemanden etwas wie ein „aber auch“ aufstossen; 27[a] und [b] bilden eine gedankliche Einheit und 28 eine Parallele dazu, denn das αὐτομάτη ist nur die knappste Zusammenfassung von 27[a], und in dem πρῶτον χόρτον εἶτεν στ. Mc 28[b] ist ja nur die all unser Wissen und Begreifen übersteigende Erhabenheit veranschaulicht, mit der da unfehlbar immer das eine sich an das andre fügt, immer geradenwegs dem Ziele zu. Die keines Nachhelfens bedürftige Sicherheit der Weiterentwicklung scheint mir das tert. comp. zwischen der Bildhälfte Mc 4 26 ff. und dem Gottesreich zu sein; das Gottesreich hat unser Beispringen nicht nötig, um den rechten Kurs zu treffen, auch von seiner Errichtung gilt das stolze αὐτομάτως! Die Allmäligkeit, die Langsamkeit (?) des Wachstums zu konstatieren, hat dem Erzähler nirgend angelegen, so wenig wie ihm daran liegt, dass der schlafende und aufstehende, der nicht wissende Mann gerade der Säemann ist; der wird als am ehesten noch zum Eingreifen berufener genannt. Ohne alle γεωργικὴ ἐπιστήμη!! Eine solche These zu vertreten, konnte Jesus durch sehr verschiedene Beobachtungen im Kreise seiner Intimen, wie draussen bei den Gegnern und im Volk veranlasst werden; je nach dem Anlass war das Wort geeignet, anmasslichen Dünkel derer zurückzuweisen, die des Reiches Schicksal von ihrem guten Willen, ihren Anstrengungen abhängig glaubten, aber auch geeignet, gegenüber einem verzagten: Wer hilft? Wer hört unsre Predigt? den Mut zu stärken, dieweil Gottes Sachen ja kein Stillstehen geschweige ein Rückwärtsgehen kennen. Zu diesem Gedanken passt 29 aber nur, wenn wir ihn als ein letztes Glied hinter πλήρης σῖτος fassen: zuletzt nach allem die Ernte! Die natürlichste Fassung ist dies nicht, mit seinem ὅταν δὲ — εὐθύς und dem schwungvollen Schlusswort ὅτι παρέστηκεν ὁ θερισμός klingt der Vers eher wie eine Verheissung, dass das ersehnte Ende keinen Augenblick länger als nötig ausbleiben werde, zugleich aber wie eine Erklärung, dass sein Ausbleiben lediglich von dem noch unfertigen Zustande der Frucht herrühre. Dass

eine Hinweisung auf die Parusie hier in keiner Weise indiziert sei, sagt B. WEISS kaum mit Recht; dass Mc bei dem Wort vom θερισμός nicht an Christi Wiederkunft gedacht habe, wird WEISS schwer glaubhaft machen, schon Jesu Jünger würden beim Hören dieses Satzes wenigstens der Reichsvollendung sich gefreut haben.

Kurz, während 26—28 das Gesetz der Entwicklung des Gottesreichs klarlegen, konzentriert sich in 29 das Interesse auf seine Vollendung, auf ihre Vorbedingung und die Gewissheit ihres Eintritts. Eine gewisse Unebenheit entsteht dadurch; und sie erklärt sich am einfachsten, wenn wir annehmen, die Parabel 26—28 habe Mc aus älterer Quelle geschöpft, 29 entweder ganz hinzugefügt oder, wahrscheinlicher, so überarbeitet, dass seine praktischen Interessen an der Himmelreichsfrage kräftiger vertreten wurden. Wie anderswo, hat er gewiss auch hier allegorisiert, nur nicht mit Konsequenz und steifer Reflexion, der σπόρος war ihm gewiss das Reich, der ἀποστέλλων in 29 der wiederkehrende Messias, und die Ernte der selige Tag, wo wir eingehen in unsers Herrn Freude: mit ὅταν παραδοῖ ὁ καρπός wollte er einschärfen, woran es liegt, dass wir immer noch vergebens warten, den Ungeduldigen zurufen: sorgt für das Zunehmen der Reife statt Euch zu beklagen! Der Herr kommt nur darum immer noch nicht, weil die Frucht noch nicht fertig ist; und bei dem δρέπανον hat Mc gewiss auch leise an die Nichthabenden von 25 erinnern wollen, denen noch das Letzte genommen werden muss. Die Parabel aber in ihrem ursprünglichen Bestand sollte an der Notwendigkeit, wie auf dem Felde bei der Saat es von Stufe zu Stufe ohne alle Einmischung von draussen her vorwärtsgeht, die unerschütterliche Notwendigkeit demonstrieren, mit der auch das Himmelreich, gleichviel ob die Menschen ihm den Rücken kehren oder sich zu ihm drängen, ob sie ihm helfen oder es befehden, sich weiter entwickelt und immer weiter, bis das Ziel erreicht ist; eine Gleichnisrede, so original, so tiefsinnig und glaubensstark, aber auch so ganz „aus einem Guss“ (J. WEISS), dass ihre Echtheit zu bestreiten um nichts kecker ist als sie erst durch Mc aus einer umfänglicheren Gleichnisrede, der vom Unkraut unter dem Weizen Mt 13 24ff. unter Eskamotierung unbequemer Bestandteile komponiert sein zu lassen.

Ueber Jesu Anschauung vom Gottesreich lernen wir auch hier nichts Ueberraschendes, die modernen Ideen von der Ablehnung aller messianischen Machtthaten, von der selbsteignen sittlichen Thätigkeit der Reichsgenossen behufs der Verwirklichung des Reichs u. dgl. sind lediglich eingetragen. αὐτομάτη und ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός sind noch lange kein: ohne Zeichen und Wunder, und von den Pflichten der Reichs-

genossen schweigt der Text. Aber sicher ist nach dieser Parabel, dass für Jesus das Reich Gottes nicht blos eine zukünftige Grösse bedeutet, sondern schon da ist, schon hier auf Erden — denn im Himmel giebt es kein Wachsen und Sichdehnen —, dass Jesus es fortwährend zunehmen und seine Kreise weiter ziehen fühlt, und dass keine Trägheit oder Feindschaft seine erhaben sichere Vollendung hindern kann. Wenn die Parabel vom viererlei Acker uns die kritische Besonnenheit des Welt- und Menschenkenners offenbarte, der weit davon entfernt sich lauter Erfolge vorzuträumen, auch die Seinen lehrt, in ihrem Hoffen auf Verständnis bescheiden zu sein — für das Parabelkapitel keine üble Einleitung — so tritt uns in der Parabel Mc 4 26 ff. das felsenfeste Vertrauen des Gottesreichspropheten zu seinem Ideal entgegen: gegenüber der Gleichgiltigkeit, der Werkeltagsgesinnung, der erklärten Feindschaft der Majoritäten ein sieghaft sicheres: das Reich muss uns doch bleiben.

46. Vom Unkraut unter dem Weizen. Mt 13 24—30 36—43.

An ungefähr der Stelle, wo Mc die soeben behandelte Gleichnisrede von der selbständig wachsenden Saat mitteilt, trägt Mt eine weit umfänglichere Parabel vor, in der den Hauptbegriff das unter Weizen gesäte Unkraut bildet; Mt fügt dieser Parabel, allerdings nicht unmittelbar dahinter, eine ausführliche Deutung bei.

24 „eine andre Parabel legte er ihnen vor und sprach"; genau ebenso wird die Senfkornparabel 31 eingeleitet, die vom Sauerteig 33 durch ἄλλ. παρ. ἐλάλησεν αὐτοῖς; 34 erweist, dass die Angeredeten (αὐτοῖς), trotzdem 10—23 ein Gespräch zwischen Jesus und seinen Jüngern wiedergaben, hier die ὄχλοι sein sollen. Ein παρατιθέναι τῷ ὄχλῳ hat Mc 8 6 Nahrungsmittel zum Objekt, vgl. Lc 11 6 8; Exod 19 7 wird es auch von der Darbietung von λόγοι gebraucht. Aehnlich ist (ὡμοιώθη = 18 23: nach B. Weiss wäre diese Einführung für die geschichtliche Situation Jesu nicht so passend wie ὁμοία ἐστίν, faktisch wechseln die beiden Formeln rein zufällig ab) das Himmelreich einem Mann, der guten Samen auf seinem Acker säte. Der ἄνθρωπος tritt 27 als Hausherr auf, von Knechten umgeben; 13 52 20 1 ist in dem ἄνθ. οἰκοδεσπότης ja beides vereint; wir haben uns einen wohlhabenden Grundbesitzer vorzustellen. σπείρειν ἐν = 19; er hat seinen Acker besät. Das wird besonders betont, weil nachher von jemand die Rede ist, der auf fremdem Acker sät; die Lesart bei D und Iren. IV 40 3 ἐν τῷ ἰδίῳ ἀγρῷ (statt ἐν τ. ἀγ. αὐτοῦ 24) wird diesen Gegensatz noch schärfer herausheben wollen, wenn sie überhaupt mehr zu bedeuten hat als das εἰς τὸν ἴδιον ἀγρόν 22 5. καλὸν σπέρμα guter, wertvoller Same

wie καλὴ γῆ 8 23 und καρποὶ καλοί 7 17; nur wäre die Angabe der Fruchtart hier wichtiger gewesen, erst nachträglich 25 erfahren wir, dass es Weizen ist. Auch beachte man σπέρμα, nach Mc 4 26 Lc 8 5 11 (vgl. Clem. Hom. XI 2) würden wir σπόρον erwarten. In dem σπείρας ist der Aor. nicht zu übersehen: wenn wir es auch nicht geradezu zum Plusquamperf. pressen wollen, ist es doch nur durch ὅστις ἔσπειρε vgl. 22 2 zu umschreiben und will auf eine sofort anhebende Erzählung vorbereiten. Auch Mt weiss nichts von der Aehnlichkeit des Himmelreichs mit einem Menschen, sondern mit einem Vorgange, den er uns alsbald berichtet, und das heisst genauer: es geht im Himmelreich ähnlich zu wie in folgender Geschichte. 25 „Während aber die Leute schliefen, kam sein Feind und säte Giftlolch drüber mitten zwischen den (nämlich 24 bei σπέρμα gedachten) Weizen und ging davon.“ ἐν τῷ c. Acc. c. Inf. = 4, οἱ ἄνθρωποι = 5 13 die Leute insgemein, nicht eine besondere Klasse von Menschen wie etwa der Säemann und sein Gesinde. Gemeint ist: zu der Zeit, wo man schläft, also bei Nacht; die Umschreibung wird vorgezogen, weil dies Schlafen Aller klar macht, dass der Streich gelingen musste. Das καθεύδειν wird hier so wenig wie Mc 4 27 getadelt, es wird als selbstverständlich behandelt; und die Alten, die wegen Mt 25 den ὕπνος neben ὁδός, πέτρα und ἄκανθαι als ein viertes Merkmal der ἀπώλεια aufstellen, haben die Meinung des Mt gründlich verkannt. Hier gerade liegt ihm andres am Herzen als die Mahnung allzeit zu wachen und nüchtern zu sein. Uebrigens ist diese Zeitangabe so wenig pedantisch zu nehmen wie Mc 4 6 das ὅτε ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος: die wievielte Nacht nach der Bestellung des Ackers sich der Feind ausgesucht hat, war dem Mt gleichgiltig. „Sein Feind“ klingt, wohl nicht zufällig, so, als ob er nur diesen einen besässe; ἦλθεν καὶ ἐπέσπειρεν = 4; ἐπισπείρειν term. techn. der Landwirtschaft = interserere z. B. Theophr. hist. pl. VII 1 3 5 4, gewisse Fruchtarten heissen ἐπίσπορα. Er säte diese Nachsaat ἀναμέσον mitten zwischen den Weizen, καὶ ἀπῆλθεν, was hier den rechtzeitigen Rückzug vor Tagesanbruch, ehe er bemerkt werden konnte, bezeichnet. Dass der Feind nur schlechten Samen sät, versteht sich auch ohne das καλὸν σπέρμα 24 von selbst; doch bekommt seiner einen besonderen Namen, ζιζάνια. Es ist das ein semitisches Lehnwort, von den Griechen (vgl. schon den christlichen Einschub in Orac. Sibyll. I 396f.: πολλὴν δέ τοι αἶραν Ἐν σίτῳ μίξουσιν) mit αἶρα identifiziert, einem vielfach zwischen dem Weizen wachsenden Unkraut, dem Lolch; Suidas: ἡ ἐν τῷ σίτῳ αἶρα, Dioscor. mat. med. II 122 αἶρα ἡ γινομένη ἐν τοῖς πυροῖς. Die Meinung, dass dieses Unkraut giftige Körner trage und durch Entartung aus Weizen (oder Gerste) entstanden sei, haben

die Talmudisten von den Griechen überkommen s. Theophr. hist. pl. VIII 7 1 8 3; doch hält Theophr. hier und caus. pl. IV 5 3 auch ζειά und τίφη noch für Formen von Afterweizen. Mt 13 25 schliesst für seine ζιζάνια die Vorstellung korrumpierten Weizens möglichst deutlich aus; schwerlich wird er Wert darauf gelegt haben mit diesem Namen eine botanisch exakt bestimmte Gattung von Unkraut anzugeben. 26 „Als nun — Mt verbindet die Sätze mit δέ wie Mc mit καί — der Halm (= Mc 4 28) sprosste und Frucht ansetzte, da erschien auch der Giftlolch.“ καρπὸν ποιεῖν hier vielleicht nicht wie 21 43 Lc 8 8 = Frucht bringen, sondern wie Mc 4 28 das καρποφορεῖν von dem ersten Hervortreten der Fruchtkörner in der Aehre, wenn nicht sogar der Aehre selber (vgl. καρπὸν ἀνίησιν Dioscor. mat. med. II 188). Ob mit ἐφάνη gemeint ist: sichtbar werden = aufgehen, oder: erkennbar werden in seinem Unterschied vom Weizen, wird sich nicht ausmachen lassen; dass im Stadium des χόρτος Weizen und Lolch nicht unterschieden werden könnten, ist eine mit Theophr. hist. pl. VIII 7 1, wonach gerade die Blätter der αἶρα ganz andersartig als die des Weizens sind, kaum verträgliche Behauptung; auch das συναυξάνεσθαι 30 und der Einfall der Knechte, den Lolch aus dem ganzen Felde noch auszurupfen, würde besser zu einem frühen Entwicklungsstadium passen. Aber der Lolch pflegt eher als der Weizen aufzugehen, so dass das τότε nach καρπὸν ἐποίησε einige Verlegenheit bereitet. 27 kommen die Sklaven des Hausherrn (D fügt hinzu: ἐκείνου vgl. 25 19) heran (προσελθόντες = 25 20 22 24) und sagen zu ihm (= 13 10): Herr (s. 25 20ff.) hast Du nicht guten Samen auf Deinen Acker gesät? Woher hat er denn Lolch? οὐχί = 20 13 18 12; σός = 20 14 7 22; dass die „manichäische Redaktion“ unsrer Parabel bei Epiphan. haer. LXVI 65, in der Resch wieder Ueberreste eines vorkanonischen Textes wahrnimmt, dies σῷ fortlässt, geschieht zwar dort einem manichäischen Dogma zu Gefallen; es klingt aber auch nicht eben natürlich im Munde der Knechte. πόθεν οὖν, vgl. 54; die genaueste Parallele zu 27 bildet 56: αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ οὐχὶ πᾶσαι πρὸς ἡμᾶς εἰσίν· πόθεν οὖν τούτῳ ταῦτα πάντα; πόθεν ἔχει ist nur Variante für πόθεν τούτῳ scil. εἰσίν, Subjekt ist der Acker. Die erste Frage ist mehr rhetorisch, die zweite aber ernst gemeint, sie können sich das Auftreten von Lolch auf diesem Weizenacker nicht erklären. Der Hausherr löst ihnen das Rätsel: Ein feindseliger Mensch hat das gethan. Das ἐχθρός von 25 wird jetzt durch ἄνθρωπος verstärkt, wobei die Stellung von ἐχθρός vor ἄνθρ. eine adjektivische Fassung indiziert, vgl. 25 24 σκληρὸς εἶ ἄνθρ., 12 35 ὁ ἀγαθὸς ἄνθρ., ὁ πονηρὸς ἄνθρ.; der Hauptaccent liegt doch noch auf dem ἐχθρός, etwa = hässliche Feindschaft eines Menschen hat das gemacht; τοῦτο ἐποίησεν Gesprächston statt: hat gethan, was dies selt-

same Erscheinen von Lolch auf dem Acker veranlasste. Der Herr vermeidet es, nähere Erklärungen über den Urheber, den 25 viel bestimmter „den Feind von ihm“ genannt hatte, seinen Knechten zu geben, was insofern ein geschickter Zug in der Parabel ist, als nun dahingestellt bleibt, ob der Herr über den Thäter schon genau Bescheid weiss, oder ob ihm nur seine landwirtschaftliche Erfahrung sagt, dass bei diesem Befund der Zufall ausgeschlossen ist und nur das schlau überlegte Attentat eines hasserfüllten Mitbürgers als Erklärungsgrund übrig bleibt. Die Knechte sagen wieder (vgl. 20 7: der Masse der Textvarianten kommt hier und bei der Parallele in 29 nur ihre Unbedeutendheit gleich): Sollen wir nun hingehen und ihn (d. h. den Lolch) einsammeln? Das οὖν, das D mit Unrecht streicht, charakterisiert ihre Frage als aus dem Weiterdenken über das angebrochene Thema entsprungen, θέλεις συλλέξωμεν wie 20 32 und besonders 26 17 ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι; das ἀπελθόντες vor συλλέξ. (vgl. 20 5 21 29 zeigt, dass sie nicht am Rande des Ackers sondern im Hause ihr Gespräch mit dem Herrn führen; sie sind bereit herauszugehen und das Feld von diesem ungebetenen Gast zu befreien.

συλλέγειν ist zwar oft t. t. für das Einernten, das Aufsammeln des Korns, vgl. Ruth 2 3—23, gleichbedeutend mit συνάγειν; eben deshalb ist das ἐκριζώσωμεν τὰ ζιζάνια, was die „manichäische Relation“ für συλλέξωμεν αὐτά setzt, trotzdem es Resch viel kräftiger und charakteristischer findet, nur eine aus Mt 29 beschaffte Emendation, für ζιζάνια erschien ein συλλέγειν zu ehrenvoll; aber die Knechte haben sich gar nicht übel ausgedrückt, blos eine gründliche Arbeit wie bei der Ernte, wo man alles zusammenholt, konnte den Lolch beseitigen. 29 erwidert der Herr aber: Nein (οὔ s. zu Lc 17 9 S. 14, nicht οὐ θέλω wie 21 29), damit Ihr nicht beim Einsammeln der Lolchhalme zugleich mit ihnen (ἅμα präpositional, vgl. 20 1 ἅμα πρωΐ, Gen 14 5 ἅμα αὐτοῖς; D erleichtert: ἅμα καὶ .. σὺν αὐτοῖς) den Weizen ausreisst. ἐκριζοῦν = 15 13 Lc 17 6 Dan LXX 4 11 23, mit der Wurzel entfernen; also setzt der Herr für das συλλέγειν des Lolchs ein Ausreissen mit Stumpf und Stiel voraus, was auch bei diesem Wuchergewächs allein Sinn hat, bei der Weizenernte aber doch wieder nicht geübt wird. Das μήποτε etc. (vgl. 25 9) ist eine Begründung für das Nein: Ihr würdet mir sonst auch die ganze Weizenernte verderben. Doch damit es nicht scheint, als wäre dem Herrn die Lolchsaat zwischen seinem Weizen gleichgiltig, fährt er 30 fort: „Lasset beide bis zur Ernte wachsen, und zur Erntezeit werde ich den Schnittern sagen: Zuerst sammelt den Lolch und bindet ihn in Bündel, um ihn zu verbrennen, den Weizen aber sammelt ein in meine Scheune.“ ἄφετε = Mt 8 22 (Mc 7 27) von der Zulassung, ἀμφότερα = 9 17 15 14,

συναυξάνεσθαι zusammen, gemeinsam wachsen, wie Hippol. Philos. IX 12 erklärt συναύξειν τῷ σίτῳ, vgl. συμφύεσθαι Lc 8 7. ἕως τοῦ θερισμοῦ (ἕως präpositional wie vorher ἅμα; μέχρι und ἄχρι sind alte Erleichterungen; vgl. ἕως τοῦ νῦν Gen 15 16 18 12 neben ἕως πρωΐ Gen 32 24). Man ist also von der Ernte noch einigermassen entfernt, nicht nur das Reifen, auch ein Wachsen steht dem Weizen noch bevor. Das καὶ vor ἐρῶ nach dem Imperativ ἄφετε hat fast konsekutiven Sinn: so werde ich den Schnittern (οἱ θερισταί Theophr. de ventis III 21 neben οἱ ὁδοιπόροι als den Glutwinden ausgesetzt) befehlen, ἐρῶ wie das λέγει τῷ ἐπιτρόπῳ αὐτοῦ 20 8. συλλέξατε τὰ ζιζάνια: führet das aus, was die Knechte gern sofort nach dem Erscheinen des Lolches ausgeführt hätten, und zwar πρῶτον. Diesem πρῶτον entspricht nachher kein εἶτα, nicht einmal ein συλλέξατε beim Weizen, wo, sicher absichtlich, ein andres Verb gebraucht wird συνάγετε (wie 3 12 6 26; D konformiert allerdings συνλέγεται); auf πρῶτον liegt ein Ton: bei der Erntearbeit lasst Eure erste Sorge die sein, dass die ζιζάνια ausgerottet werden. Die sammelt und bindet sie in Bündel, δεσμαί, entsprechend den Garben (δράγματα) beim Weizen, vgl. Exod 12 22 δεσμὴ ὑσσώπου und Theophr. hist. pl. IX 17 1; das εἰς vor δεσμάς dürfte nur zur Erleichterung eingeschoben sein und das Ursprüngliche ein hebraisierender Akkusativ — D emendierte durch Fortlassung von αὐτά; aber sein Text καὶ δήσατε δεσμὰς πρὸς τὸ κατακαῦσαι entbehrt des Hinweises auf das Unkraut doch gar zu auffallend. συλλέγειν und δέειν sind beide nur Mittel zum Zweck; dieser besteht in der Verbrennung der ζιζάνια; πρὸς τὸ c. Inf. = 23 5 26 12. κατακαίειν πυρί = 3 12. In Bündel zusammengebunden verbrennt alles, auch der Lolch, rascher und vollständiger, als wenn man jeden einzelnen Halm verbrennen oder sonstwie zertören wollte. Seltsam ist der Gedanke von VAN K., auf diese Weise bringe das Unkraut auch Nutzen; es solle, wie öfters im Morgenlande Stroh, Heu und Stoppeln, wenn trocknes Holz fehlt, zur Ofenheizung verwendet werden. Trotz 42 und 6 30 möchte ich dem Hausherrn diesen Gedanken nicht zutrauen; auch ohne das Adjektiv ἀσβέστῳ, das z. B. die Epiph.-Relation hier beifügt, hat das πυρί neben κατακαῦσαι sicher nicht den Zweck auf ein behagliches und nutzbringendes Feuer im Herd hinzuweisen; was der ἀποθήκη, dem Bestimmungsort des Weizens, gegenüberstehend gedacht wird, ist keinenfalls die Küche oder Wohnstube. Die ἀποθήκη ist der Raum, in dem etwas für späteren Gebrauch sachgemäss aufbewahrt wird, beim Korn also die Scheune, vgl. 3 12; auch 6 26 erscheint das συνάγειν εἰς ἀποθήκας als letztes Ziel vom Säen und Ernten. συναγάγετε ist hier wohl nachträglich konformiert nach συλλέξατε und δήσατε; doch lag in dem Wechsel des Tempus keine Absicht. Der Weizen wird scheinbar kürzer abgethan, weil

die Ernteleute damit Bescheid wissen; Vorschriften brauchen ihnen nur bezüglich der zuerst zu vernichtenden ζιζάνια gegeben zu werden, das Uebrige findet statt wie gewöhnlich.

Ob die Sache nun nach dem Plane des Hausherrn verlaufen ist, ob der Lolch bis zum letzten Tage den Weizen nicht geschädigt, vielleicht wie die Dornen 7 erstickt, ob der Feind nicht durch neue Anschläge das Vorhaben unsers Besitzers durchkreuzt hat, wird nicht gesagt; wie 22 13 25 28—30 schliesst Mt seinen Bericht mit der Mitteilung dessen, was der Herr befohlen hat, die Ausführung solchen Befehls ist ihm etwas Selbstverständliches. Hier erhebt er es durch 40—43 über jeden Zweifel, dass ihm gerade an der Gewissheit der Ausführung des in 29 f. Verfügten alles gelegen ist.

Nach Mt 36—43 hat nämlich Jesus diese Parabel alsbald, freilich nur seinen darum bittenden Jüngern, im einzelnen ausgelegt. Er entliess die Massen und ging ins Haus, hören wir 36. Und seine Jünger traten zu ihm und sprachen (= 27): Deute uns doch (φράσον bittender Imperativ, allerdings vermisst man dabei eine Anrede) die Parabel von dem Unkraut im Acker. Wie Mt — nur er! — die erste Parabel in 13 schon kurz tituliert hat 18 als ἡ παρ. τοῦ σπείραντος, so überschreibt er diese zweite ἡ π. τῶν ζιζανίων τοῦ ἀγροῦ; nach seinem Gefühl sind die ζιζάνια der Hauptbegriff in ihr, und zwar insofern sie auf dem, nämlich von seinem Besitzer mit Weizen besäten, Acker sich befinden, vgl. 27, ὁ ἀγρὸς τοῦ οἰκοδ. ἔχει τὰ ζιζ. Jesus antwortete (= 11): „Der den guten Samen sät, ist der Menschensohn, (38) der Acker (lauter δέ zur Verbindung der einzelnen Sätze!) ist die Welt, der gute Same das sind (hinter dem Subjekt nochmals aufgenommen οὗτοί εἰσιν οἱ = 20 22 23) die Söhne des Reichs, der Giftlolch sind die Söhne des Argen, (39) der Feind, der sie gesät hat, ist der Teufel, die Ernte ist Weltende, die Schnitter sind Engel.“ So deutet man die einzelnen Bestandteile einer Allegorie; genau hält sich Mt dabei an die in der Bildrede gebrauchten Ausdrücke; nur 37 ὁ σπείρων τὸ κ. σπέρμα statt ὁ σπείρας (24 ἀνθ. σπείραντι) bildet eine bescheidene Ausnahme, und 39 ὁ ἐχθρὸς ὁ σπείρας statt ὁ ἐπισπείρας, da hat Mt im Interesse der Natürlichkeit geändert. Die Artikel bei ὁ σπείρων, τὸ καλὸν σπέρμα, τὰ ζιζάνια etc. sind selbstverständlich, da es ja die aus 24—30 bekannten Begriffe sind, die übersetzt werden sollen. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist hier wie 41 offenbar Titel des Messias; dessen Identität mit Jesus steht dem Mt bereits so fest, vgl. 11 19, dass er gar nicht daran denkt, in diesem Zusammenhang einen Hinweis darauf zu geben. „Die Welt“ steht hier nicht im johanneischen Sinne als Gesamtheit der gottwidrigen Potenzen, sondern = Menschheit, Erde wie 5 14, s. S. 79, οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας = 8 12,

neben 9 15 οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος und Lc 16 8 οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου wie οἱ υἱοὶ τοῦ φωτός unmissverständlich. Das Reich ist das κατ' ἐξοχήν so genannte, das Himmelreich oder Reich Gottes, das 43 ja auch feierlich ἡ βασιλεία τοῦ πατρὸς αὐτῶν (scil. τῶν δικαίων) heisst, 41 aber das Reich des Menschensohnes, also des Messias = Jesus; nicht als wäre der Menschensohn zugleich der Vater der Gerechten, sondern weil Gott in dem von ihm seit Ewigkeit geplanten und so oft verheissenen himmlischen Reich für die Zeit der herrlichen Vollendung den Menschensohn zum König bestellt hat. Und Söhne dieses Reichs sind alle, die nach Art und Wahl ihm angehören, die Reichsleute, Reichsgenossen. Ihnen stehen gegenüber, so schroff wie Lolch dem Weizen, οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ. ὁ πονηρός — die neutrale Fassung ist ganz ausgeschlossen — wie 19 der Teufel, der 39 zur Abwechslung den Namen ὁ διάβολος führt; „seine Söhne" ist kosmologisch nicht mehr zu verwerten als υἱὸς γεέννης 23 15 und υἱοὶ θεοῦ 5 9 oder υἱοὶ ὑψίστου Lc 6 35, sie sind nicht Geschöpfe des Teufels, sondern nur von seiner Art und so sicher zu ihm gehörig wie die andern zum Himmelreich. Der Teufel hat sie unter den Weizen gebracht mit der Absicht, diesen zu schädigen: natürlich, es ist ja das Interesse an seinem eignen Dasein, das ihn veranlasst, dem verhassten Gott möglichst viel von dessen Besitz zu rauben; er fühlt sich als ἄρχων τοῦ κόσμου (τούτου) und will also seine Leute in der Welt allerwärts zur Herrschaft bringen. συντέλεια αἰῶνος = Weltende. συντέλεια Beendigung, Vollendung, z. B. τῶν λόγων oder τοῦ λόγου Dan 4 25 28 LXX, τοῦ ἐνιαυτοῦ Dt 11 12; wofür Tob 14 5 ἕως πληρωθῶσιν καιροὶ τοῦ αἰῶνος sagt, steht Dan 12 13 εἰς συντέλειαν ἡμερῶν. Den αἰών kennen wir aus 22 als Bezeichnung der vorübergehenden Weltzeit; und wenn Hbr 9 26 oder Test. XII patr. in offenbar christlichen Abschnitten Lev. 10 Benj. 11 von συντέλεια τῶν αἰώνων = Ende aller Weltzeiten, Punkt, wo die Zeiten der Ewigkeit Platz machen, reden, so genügte doch auch der Sing. τοῦ αἰῶνος 40 49, oder wenn συντέλ. artikellos stand, αἰῶνος mit Fortlassung des Artikels, vgl. Dan 12 13, bald sogar das blosse συντέλεια Test. Zab. 9 ἕως καιροῦ συντελείας (vgl. schon Dan 12 13 εἰς ἀναπλήρωσιν συντελείας) = Endvollendung. ἄγγελοι 39 entbehrt des Artikels, nicht weil es wie συντέλεια αἰῶνος schon mehr Nomen propr. wäre, sondern weil nicht die (alle) Engel, sondern nur ein Teil von ihnen als Schnitter in Betracht kommt.

Aber mit der Deutung von θερισμός und θερισταί hat Mt den Punkt erreicht, wo sein Interesse aufflammt; da kann er nicht länger blos übersetzen, er muss offenbaren; durch οὖν 40 zeigt er, dass die folgenden Weissagungen auf den eben mitgeteilten Deutungen beruhen. Gerade so wie der Lolch gesammelt und mit Feuer verbrannt wird

— also die Erfüllung der Befehle 30 ist Voraussetzung —, ebenso wird es bei der Weltvollendung sein, und deren Gleichsetzung mit dem 30 beschriebenen eigenartigen θερισμός wird sich glänzend rechtfertigen. Dies οὕτως ἔσται ist dem Mt sehr geläufig, vgl. 12 40 45 24 27 37 39 20 16; zu dem ἔσται ἐν in Bezug auf den jüngsten Tag bilden 11 22 24 eine genaue Parallele.

„Der Menschensohn wird (scil. an dem Tage der Weltvollendung) seine Engel aussenden, und sie werden sammeln (καὶ hinter dem ἀποστελεῖ fast konsekutiv, vgl. 30) aus seinem Reich hinweg all die Aergernisse und die Uebelthäter, 42 und werden sie in den Feuerofen werfen; da wird das Heulen und Zähneknirschen sein. 43 Alsdann werden die Gerechten wie die Sonne leuchten in ihres Vaters Reich. Wer Ohren hat, der höre!" Eine ähnliche Schilderung finden wir 24 31; auch dort gebietet der Menschensohn über seine Engel, aber ihre Sammlerthätigkeit (ἐπισυνάξουσιν vgl. 13 30c!) richtet sich auf die Auserwählten, die zusammengeholt werden sollen, hier auf die Verworfenen, die ausgestossen werden sollen, wobei man an 22 13 und 25 30 unwillkürlich erinnert wird. Der Ort, an den sie kommen, wird mit der gewöhnlichen Phrase vom κλαυθμός und βρυγμὸς ὀδ. umschrieben, vorher aber, nicht wie sonst als die äusserste Finsternis, sondern als ἡ κάμινος τοῦ πυρός; ein aus Dan 3 6ff. (vgl. IV Mcc 16 21) stammender, hier auf das Höllenfeuer gedeuteter Ausdruck: prosaischer sagt Mt 18 9 das gleiche mit βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός; die γέεννα, der Aufenthaltsort der auf ewig Verdammten, wird als Ort furchtbaren Feuers und als Ort des Zähneknirschens bezeichnet, ohne dass man sich müht für die Anschauung beide Momente auszugleichen; tritt doch auch Henoch in seinen Visionen 14 13 in ein Haus θερμὸν ὡς πῦρ καὶ ψυχρὸν ὡς χιών. Die solcher Strafe wie 13 42 Verfallenden sind einmal οἱ ποιοῦντες τὴν ἀνομίαν, vgl. 7 23 οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν, deren Thun und Treiben Gesetzlosigkeit, d. h. Frevel, Sünde, vgl. I Joh 3 4, zum Resultat hat. Die Wendung stammt aus der LXX, so z. B. ψ 36 1 5 6 13 4; es ist also kindlich aus dem Gebrauch von ἀνομία bei Mt 42 judaistische Tendenz zu folgern; über die Wahl zwischen ἀδικία und ἀνομία entscheidet der Zufall. Aber dem τοὺς ποι. τ. ἀν. geht voran πάντα τὰ σκάνδαλα. Schon dass das πάντα vor τοὺς nicht wiederholt wird, obwohl es dazu ebenso nötig gehört, schiebt die σκάνδαλα nahe an die Uebelthäter heran; dass Mt hernach fortfährt καὶ βαλοῦσιν αὐτούς vollendet den Beweis, dass unter den σκάνδ. hier Menschen gemeint sind, die die Rolle eines σκάνδαλον, eines Anstosses oder Fallstricks spielen, vgl. I Mcc 5 4 υἱοὶ Βαιάν, οἳ ἦσαν τῷ λαῷ εἰς παγίδα καὶ εἰς σκάνδαλον, vgl. Mt 16 23 σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ. Nsg. weiss zwar noch genau, dass die σκάνδαλα

nicht die Verführer bezeichnen sondern nur das, wodurch diese für die gute Saat zur Verführung zu werden im Stande sind; aber wir werden nicht vergessen, dass die ζιζάνια aus lauter Personen, υἱοὶ τοῦ πονηροῦ bestehen, und dass nur Personen dem Endgericht verfallen; die Bösen werden also hier in die beiden Klassen geteilt derer, die Andre verführen, d. h. für den Bösen einfangen, und derer, die wenigstens selber durchaus dem Dienst des Bösen ergeben sind. τότε hat hier wie 3 15 4 11 25 41 44 f. den Sinn: alsbald; ein durch die Handlungen 41 f. erst ermöglichter Zustand ist dies Erglänzen der Gerechten. ἐκλάμπειν ist an sich nichts andres als λάμπειν 5 15 f., das Grossartige dieses Glänzens wird aber durch ὡς ὁ ἥλιος hervorgehoben, so hell wie das Hellste was ein menschliches Auge kennt (vgl. 17 2 die Verklärungsgeschichte und Dieterich, Abraxas S. 96 n. 9). Mit der lokalen Bestimmung ἐν τῇ βασ. τοῦ πατρὸς αὐτῶν hat dies lediglich ἐκλάμψουσιν erläuternde ὡς ὁ ἥλιος nichts zu thun; Mt will nur zum Schluss noch einmal gegenüber dem κάμινος τοῦ πυρός 42 resp. dem συλλέξουσιν ἐκ τῆς βασ. αὐτοῦ feststellen, wo die Gerechten ewige Heimat finden werden, in ihres Vaters Reich; durch diesen Namen (statt ἐν τῇ βασ. θεοῦ) eindrucksvoll andeutend, dass sie dort sich nicht als Unterthanen fühlen werden, sondern in ihrem himmlischen Strahlenglanz als Kinder Gottes. Und das werden sie nach Beseitigung der Söhne des Argen — das πρῶτον 30 war nicht blos Ornament! —, weil ihr Licht bis dahin ringsum durch Dunkel gehemmt und gemindert wurde; erst die definitive Scheidung von Licht und Finsternis macht ein sonnenhaftes Erglänzen, dies Bild der sittlichen Reinheit und des unsäglichen Glückes zugleich, für die Kinder des Lichts möglich.

Die Aufforderung an jeden Fähigen zum Hören fügt Mt bei im Bewusstsein hier eine der wichtigsten Wahrheiten der Religion, eins der Geheimnisse des Himmelreichs enthüllt zu haben; nur exegetischer Vorwitz hört aus diesem ἀκουέτω allein den warnenden Ton heraus, der unbekümmert um 43a blos auf die Furchtbarkeit des Strafgerichts 41 f. die Aufmerksamkeit lenken wolle.

Wir werden nun die Einzigartigkeit dieser Probe von Parabeldeutung keinen Augenblick verkennen. Beschränkte sich bei der Säemannsparabel die Deutung auf die Hauptbegriffe, die Saat und die auf dem verschiedenen Boden erzeugten Produkte, so soll hier Zug für Zug übergeschrieben werden; von einer nachlässig volkstümlichen Ausdrucksweise des Erklärers, die den Schein von Uebersetzung uneigentlicher Rede in eigentliche erweckt, kann nicht mehr wie beim Säemann die Rede sein; Mt bietet in 37—43 die Auslegung einer Allegorie. Aber wenn B. Weiss dieser m. E. unangreifbaren These die weitere mir eben-

so gewisse hinzufügt, solche Deutung könne nur von dem Evangelisten herrühren, so kann ich mir wenigstens seine Beweise nicht aneignen. Während er sofort die Schwierigkeit in der Durchführung der allegorischen Deutung, auf die das Gleichnis nun einmal nicht angelegt sei, hervortreten sieht, möchte ich behaupten, dass das Gleichnis 24—30 auf die Deutung 37—43 angelegt ist, dass es, so wie es Mt uns dort bietet, eben eine Allegorie ist; dass 24—30 und 37—43 also von einer Hand herrühren. Der Text Mt 13 24—30, der doch zunächst das Objekt unsrer exegetischen Arbeit ist, würde von uns auch ohne die Nachhilfe in 37ff. so ausgelegt werden, wie es da ausdrücklich geschieht. Allerdings das ὡμοιώθη steht etwas im Wege; unter Benutzung des Schlüssels 37f. würde 24 in eigentlicher Rede nun lauten: ähnlich ist das Himmelreich dem Menschensohn, der in der Welt Söhne des Himmelreichs gewann: da würde das Himmelreich mit sich selber verglichen! Aber diese Einleitung ist nur den zahlreichen wirklichen Parabeln nachgebildet, die so oder ähnlich begannen, und wie dem Mt bei aller Allegorese das Gefühl bleibt, dass hier nicht eine Geheimsprache geführt wird, sondern Dinge aus verschiedenen Gebieten verglichen werden, zeigt ja viel frappanter 40 innerhalb der Deutung selber mit seinem ὥσπερ — οὕτως, wo doch Lolch und Feuer in dem ὥσπερ-Satze nur eigentlich genommen werden können. Es sind das Unvollkommenheiten der Allegorese, ein Herübergleiten ins Parabolische, das bei dem Ueberwiegen von reinen Gleichnisreden im Evangelium uns gar nicht verwundern dürfte. Dagegen hat Mt 24—30 in Wahrheit dem „Hörenden“ Folgendes zu erzählen gemeint: Der Menschensohn hat in der Welt — soweit reicht schon das Auge des Mt, nicht etwa nur im heiligen Land! — zum Reiche Gottes den Grund gelegt, indem er Genossen dieses Reichs auf Erden gewann. Er hat das Himmelreich vom Himmel zu den Menschen herabgebracht. In seinem Hass gegen den Messias hat der Teufel in diese Himmelreichsgemeinschaft alsbald Personen seines Schlages, Verführer und Gottlose hineingeschmuggelt, und so sieht man denn nun mitten zwischen den Gotteskindern allerwärts die Kinder des Teufels, und neben fröhlichem Wachstum hoffnungsvoller Frucht breiten sich die Bösen aus. Aber vorläufig ist eine Scheidung der Beiden nicht durchführbar; erst bei seiner Wiederkunft wird Christus die Bösen durch seine Strafengel sammeln und der ewigen Höllenpein überantworten lassen, die Guten einholen zu seinem Licht und seiner Freude. Die Kirchenväter haben den Mt gar nicht so unrecht verstanden, wenn sie aus dieser Parabel Belehrung über Behandlung von Irrlehrern und Todsündern in der Kirche schöpften; was der Menschensohn gesät hat, kann doch nach

Mt nicht ganz allgemein die Theokratie oder alles Gute und Edle auf Erden sein; ganz zweifellos hat Mt auf Grund trüber Erfahrungen im Kreise der ältesten Gemeinden hier echte und unechte Gläubige im Auge, wie 7 21 ff. 22 11—14 25 1 ff. 14 ff. und 25 31—46! B. Weiss findet in dem Gleichnisse 24 ff. eine ganz andre Pointe als in der Deutung 37 ff. Hier in der Deutung sei die Ausmalung des letzten Gerichts und des Schicksals, welches dasselbe den verschiedenartigen Gliedern des Gottesreichs bereite, die Hauptsache, während sie der Tendenz des Gleichnisses ganz fern liege. Dessen Pointe bilde der durch die Anfrage der Knechte vorbereitete Bescheid: Wie der Feldbauer während der Zeit des Wachstums nicht jäten lasse, damit nicht guter Weizen mit ausgerissen werde, so solle die Scheidung zwischen den echten und unechten Gliedern des Gottesreichs, die während seiner irdischen Entwicklung doch nie mit voller Sicherheit vollzogen werden könne, erst am Abschluss dieser Entwicklung erfolgen. Noch der Täufer hatte die Ausscheidung der Unwürdigen für das erste Geschäft des kommenden Messias gehalten, und so erwartete das Volk das messianische Gericht vor der Reichserrichtung. Jesus habe im Säemannsgleichnis gezeigt, dass diese nicht durch eine äusserere Machtthat Gottes mit unfehlbarem Erfolge erfolgt, sondern durch Jesu geistige Wirksamkeit an freien Menschenherzen; dementsprechend werde hier eine allmälige Entwicklung des Gottesreichs proklamiert, die für das messianische Gericht einen Platz nur an ihrem Abschluss übrig lässt.

Mir scheint zwischen der Parabel und ihrer Deutung kein weiterer Unterschied vorzuliegen, als dass die Parabel mehr das „nicht vor der Endvollendung die Scheidung“, die Deutung das „bei der Endvollendung die Scheidung“ kräftig einprägt; konnte aber jemand, der 24—30 eben gelesen hatte, umhin, zu diesem „bei der Endvollendung“ ein „erst“ zu ergänzen? Die allmälige Entwicklung des Gottesreichs wird dagegen in 24—30 so wenig wie 37—43 betont; es dreht sich beidemal um die Thatsache, dass sich in der Existenzform des Himmelreichs auf Erden, die wir Jesu verdanken, — und es giebt eben zwei, eine der Zeitlichkeit und eine der Ewigkeit, der Vollendung entsprechende, — gute und böse Elemente mischen, Gotteskinder und Heuchler, Sünder und Gerechte. Man übersehe ja nicht die dualistische Einseitigkeit des Gegensatzes, tertium non datur; die δίκαιοι sind nicht einzelne Heilige, die σκάνδαλα und ποιοῦντες τὴν ἀν. nicht blos die schrecklichsten Auswüchse der Teufelei, sondern jene die Gesegneten, diese die Verfluchten insgesamt. Untrennbar verschlungen scheinen die Produkte von Jesu Thätigkeit und die Kreaturen des Teufels: am Weltende wird furchtbare Strafe und herrlicher Lohn ausgeteilt werden

und sich zeigen, dass der Teufel doch nicht triumphieren darf und dass, wenn die Strafe so lange hat auf sich warten lassen, dies um der Gerechten willen, um die nicht vorzeitig auszureissen, geschehen ist; die Bestrafung der Bösen liegt dem Messias so an, dass er bei seiner Wiederkunft sie sogar vor der Verklärung seiner Getreuen ausführen wird! Der Zustand, dass so fundamentale Gegensätze, wie es die Söhne des Reichs und die Söhne des Argen sind, auf einem Boden, der Himmelreich heisst, dicht beisammen bleiben, dass Gott die echten „Gläubigen“ nicht aussondert aus der Masse der Herr-Herr-Sager, ist ein während der vorbereitenden Perioden der Reichsgeschichte notwendiger; mit seinem Ende ist das Ende der Welt gegeben.

Diesen Gedanken hat nun Mt schon 24—30 nicht sowohl durch Hinweis auf Naturgebiete, wo ein gleiches Gesetz herrscht und von jedem anerkannt wird, in seiner Unumgänglichkeit rechtfertigen als einfach in bildlicher Form vortragen wollen: sonach ist, was er erzählt, eine Allegorie; die Anstösse, die ihr wörtliches Verständnis uns verursachte, sind damit gehoben. Schon 24 ist die Erwähnung des Säens „auf seinem Acker“ nicht durch die Situation motiviert, Mt denkt bei dem Säemann und bei dem Samen an die 37 f. gegebenen Deutungen und will die Welt, das Arbeitsgebiet des Menschensohnes, zugleich als sein Eigentum bezeichnen. Dass der reiche Herr, der viele Knechte hat, selber säen geht, wundert uns nicht mehr, wenn eben Jesus darunter zu verstehen ist: der lässt sich nicht durch Knechte vertreten, sie können nicht wie er säen. 25 ist das nächtliche Kommen des Feindes, der Giftlolch auf dem besäten Weizenfeld nachsät, ein höchst auffallender Zug; die ζιζάνια pflegen zwischen dem Weizen von selber zu wachsen, und der Feind eines Landmanns wird bequemere Mittel kennen dem Nachbar zu schaden; allein wenn der Teufel gemeint ist, der im Stillen, unbemerkt, die Bösen mitten zwischen den Gotteskindern ansiedelt, sich selbst auf der Stätte nicht blicken lässt, so ist alles in Ordnung. Dass die ζιζάνια 26 erst erscheinen, wo der Weizen schon Frucht gebracht hat, was auf dem Acker unmöglich ist, passt in die Allegorie; immer hinter dem Guten her, es nachahmend und durch seine Erfolge gereizt, wirkt das Teuflische so gefährlich. Die Frage der Knechte 26 ist überaus thöricht, wenn es die Sklaven eines Landbesitzers wären, um so seltsamer, als der Herr auf der Stelle Bescheid weiss; und das Anerbieten der wohlmeinenden Fragesteller ist kaum klüger als ihre Frage. Aber wenn dieser Herr Christus ist und die Knechte treue Jünger von ihm, so werden wir Frage wie Angebot nur löblich nennen können; ihnen ziemt das Entsetzen über diese Fülle von Bösen an heiliger Stätte und die Bereitwilligkeit aufzuräu-

men mit Feuer und Schwert (vgl. Lc 9 54 I Cor 5 2 ἵνα ἀρθῇ ἐκ μέσου ὑμῶν). Der definitive Bescheid des Hausherrn ist bei allegorischer Fassung in allen seinen Teilen klar; insbesondere auch, dass die θεριστaί wie selbstverständlich von den fragenden δοῦλοι unterschieden werden; das eine sind eben Engel, das andre Menschen. Jenes πρῶτον bei dem συλλέξατε τὰ ζιζάνια, das bei einem Landmann doch wieder als eine Konzession an seinen Hass, als eine unkluge Zurückstellung des bei der Ernte Wichtigsten beurteilt werden müsste, verliert alles Anstössige, wenn Christus verfügt, dass die Gerechten nicht zum Genuss ewiger Seligkeit zugelassen werden und also die Vollendung seines Reichs nicht verwirklicht sein kann, solange noch die Bösen unbestraft dahinleben. Auch das „Binden" der ζιζάνια wird kaum zufällig an dem unwürdigen Gast 22 13 eine Parallele haben, und die δεσμαί erinnern an die Unterscheidung gewisser Klassen unter den Verworfenen 24 51.

So bleibt in der Parabel nichts übrig, was dem Mt bei seiner Deutungsmethode Schwierigkeiten gemacht haben sollte; dass der Deuter die Verse 26—29 in 39 unberücksichtigt zu lassen scheint, kommt daher, dass sie keine neuen Begriffe bringen; höchstens die δοῦλοι des Hausherrn mag man ausnehmen, aber wie sollte sie Mt anders deuten als durch δοῦλοι? Das ἐν τῷ καθεύδειν τοὺς ἀνθρώπους 25 hat er aus gutem Geschmack nicht gedeutet, weil das nichts als eine Zeitbestimmung war: wie kann nur B. Weiss dem Mt zutrauen, dass er hier an einen während mangelhafter Aufsicht dem Ackerbauer — d. h. vom Teufel Christo! — gespielten Streich dachte! Dass der gute Same ebenso wie der Lolch statt auf das Wort Gottes und auf die Irrlehre auf Menschen gedeutet wird, ist kein Beweis für die Schwierigkeit der allegorischen Deutung; wer „säen" erst einmal allegorisch nimmt, kann ebensogut Personen wie Religionen gesät nennen; und Mt hat schon bei der Säemannsparabel die Gleichsetzung von Saat und λόγος vermieden.

Es giebt sonach kaum eine wunderlichere Hypothese als die, wonach Mt nur aus Verlegenheit auf seine allegorische Umdeutung 37—43 verfallen wäre. Zum Zeitvertreib mag man bei dem „Feinde" 25 28 auf Paulus raten, wider den ein Judenchrist diese Parabel gedichtet hätte, so ein echter Ebionit, der Jesum noch gerade so als ἄνθρωπος 24 ansah wie den Paulus 28; auf Luther hat man ja auch geraten, nur ebensowenig wie im ersten Fall wahrscheinlich machen können, dass der „Feind" jemals etwas anders als den Teufel bedeutet hat. Indess wenn wir Mt 24—30 und 37—43 als von Haus aus zusammengehörig betrachten müssen, und wenn 37—43 deutlich den Stempel späten Ursprungs auf-

gedrückt tragen, so scheint damit über die Allegorie 24—30 selber das Urteil der Unechtheit gesprochen. Diese Entscheidung werden wir in der That fällen, nicht weil das hier erörterte Problem kaum schon zu Jesu Zeiten aufgetaucht sein oder die Gemüter lebhaft erregt haben könnte, als weil diese Darstellungsform innerhalb der Reden Jesu aller Analogie entbehrt — selbst Mt 21 33 ff. liegt auf anderm Niveau —, und vor allem, weil die Vergleichung einerseits mit der parallelen Parabel vom Fischnetz Mt 13 47—50 und mit der bereits behandelten Parabel, die bei Mc 4 26—29 an der Stelle zwischen Säemann und Senfkorn steht wie bei Mt diese vom Unkraut, den Verdacht aufs Höchste steigern, dass wir es hier mit einer sehr weitgehenden Umarbeitung eines Jesuswortes durch den Evangelisten Mt zu thun haben. Positiv fruchtbar erweist sich nämlich hier die Negation; die Erwägung der Argumente gegen die Authentie der Unkrautallegorie führt uns zu der Forderung eines genuinen Parabelkernes in ihr.

Die Fischnetzparabel endet bei Mt 49 f. ganz der Deutung der Unkrautrede 41—43 entsprechend; d. h. der Evangelist will sie ebenso wie jene gedeutet wissen. Ihr wirklicher Inhalt 47 f. ist aber auch derart, dass wir zwischen ihr und 24—30 eine Verwandtschaft empfinden wie die zwischen den Parabeln vom Senfkorn und vom Sauerteig, oder denen vom Schatz und von der Perle. Dass Mt die Stücke vom Unkraut und vom Netz nicht nebeneinander stehen hat, beweist nichts gegen die Hypothese, dass sie ursprünglich ein Parabelpaar gebildet haben; aus dem Paar Lc 15 4—10 vom Verlorenen hat er die eine Hälfte, die Parabel vom verlorenen Groschen, ja ganz weggelassen; und hier Mt 13 können wir wohl begreifen, warum er das Wort vom Fischnetz mit Zerreissung seines ursprünglichen Zusammenhanges durchaus an den Schluss einer grossen Predigt rücken wollte: durch seinen herben Auslaut τὰ δὲ σαπρὰ ἔξω ἔβαλον 48, den er dann 50 auf die Beförderung zur Höllenqual deutete, eignete es sich zum Finale einer Rede über die Ewigkeit; es musste einen warnenden Stachel im Herzen des Lesers zurücklassen ganz wie am Schluss der Bergpredigt das ἦν ἡ πτῶσις αὐτῆς μεγάλη. Wirkungsvoller, als er es hier gethan, hätte Mt die sieben Stücke, aus denen seine Parabelrede 13 besteht, schwerlich gruppieren können; um so bewunderungswürdiger, als er doch immerhin durch die Ueberlieferung, durch seine Vorlagen wie den Mc einigermassen gebunden war. In die Mitte schiebt er die Gleichnisworte, die (Senfkorn, Sauerteig) die sieghafte Kraft und (Schatz, Perle) den unermesslichen Wert des Himmelreichs darthun; er beginnt mit einer Parabel (Säemann), die bescheiden von vornherein dem Wort vom Himmelreich nur bei einem Bruchteil der Menschen erfolgreiche Aufnahme

verspricht; er schliesst daran eine Bildrede (Unkraut), die auch für das Himmelreich, solange noch nicht die Stunde seiner Vollendung geschlagen, das Wachsen und Walten böser Elemente in Aussicht stellt: nachdem er die fast enttäuschte Betrübnis über solche Mängel durch die stolzen Weissagungen 30—33 44—46, wozwischen die Deutung 37—43 mit dem abschliessenden τότε οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσιν hinter der Verheissung einer gründlichen Reinigung des Himmelreichs gar nicht übel am Platz ist — erschien sie nicht leicht als das ἕως οὗ ἐζυμώθη ὅλον von 33 nur in andrer Form? —, wieder verscheucht hat, lenkt er den Blick zurück auf ein Bild, das den Ernst der Sache kraftvoll veranschaulichte: nicht ins Himmelreich *kommen* darf Dir genügend scheinen, sondern bei der letzten Entscheidung darin *verbleiben*, das gilt's; wehe dem, der dies nicht bei Zeiten bedacht hat. Gerade weil es so etwas Erhabenes, so unvergleichlich Wertvolles ist, darf, muss es auch Bedingungen stellen, und ohne Erbarmen werden alle, die sie nicht erfüllen, von seiner Glorie einst ausgeschlossen werden. Mt will für das Reich Gottes werben mit seinem Evangelium, aber nicht sanftlebendes Fleisch, sondern Männer der That; und in seiner düsteren Stimmung betreffend Welt und Menschen, für die das „ὀλίγοι ἐκλεκτοί“ die selbstverständlichste Wahrheit ist, muss er, der Enthusiast sittlicher Energie, die weichen Töne lockender Liebe und seligen Hoffens in Jesu Reden immer zurückdrängen hinter die bitteren Hinweise auf den Fluch, der die Halbheit und die Schlaffheit genau so furchtbar trifft wie den Unglauben und erklärte Feindschaft.

Ist aber die Fischnetzparabel nur aus einem Sonderinteresse des Mt von ihrem ursprünglichen Platz an der Seite einer Unkrautparabel losgerissen worden, so ist es schwer, in 24—30 die ursprüngliche Form dieses Seitengängers von 47 f. anzuerkennen. 47 f. geraten Fische aller Art in ein Netz hinein und können erst nach vollendetem Fang am Ufer in gute und schlechte gesondert werden; für einen Feind, der die schlechten Exemplare unter die guten mischt, und für Erörterungen über sofortige Trennung der beiden Sorten ist kein Platz. Wenn die Unkrautparabel der von den Fischen einigermassen ähnlich gelautet hat, wie wir das bei Paaren gewöhnt sind, so hat sie ganz schlicht von einem Acker gehandelt, der Weizen und mitten unter dem Weizen Giftlolch trug, und wo zur Zeit der Ernte die Schnitter sorgfältig die Lolchhalme von dem Weizen sonderten, um sie zu verbrennen, den Weizen aber in die Scheune zu sammeln.

So hat denn auch längst die Kritik in Mt 24—30 Zuthaten des Mt und ursprünglichen Bestand zu scheiden versucht. Nach B. Weiss rührt von Mt die Gestalt des nachsäenden Feindes 25 her und die auf

die Nachsaat bezügliche Erörterung zwischen Knechten und Hausherrn in 27 28a. Was übrig bleibt, soll eine von allen allegorisierenden Anwandlungen freie Parabel der apostolischen Quelle sein: und zwar zugleich die Vorlage von Mc 4 26—29! Diese, in verschiedenen Variationen schon von STRAUSS, H. EWALD u. A. vertretene Hypothese wäre kaum zu begreifen, wenn nicht der gleiche Platz, zwischen Säemann und Senfkorn, den bei Mt das Unkraut, bei Mc die selbständig wachsende Saat einnimmt, den Gedanken so nahe legte, dass hier Parallelrelationen einer Urform, wie es etwa Mt 25 14ff. und Lc 19 12ff. sind, erhalten sind. Man fand die Aehnlichkeit sehr weitgehend, bei beiden wird Same gesät, bei beiden ist es Weizen, bei beiden spriesst dieser allmählich auf und wächst bis zur Ernte. Man konnte daran erinnern, dass Mc 27a wie Mt 25 ein καθεύδειν, Mc 27b wie Mt 26 ein βλαστάνειν erwähnt, dass das καρποφορεῖν Mc 28 mit καρπὸν ποιεῖν Mt 26 ziemlich gleich lautet: warum sollte nicht auch das Nichtwissen Mc 27 in dem Fragen der Knechte Mt 27 πόθεν οὖν ἔχει ζ. zum Vorschein kommen? Da indessen die letzten Punkte nicht ernst zu nehmen sind und der Rest von Gleichheiten etwa so bedeutsam ist wie der zwischen Lc 14 8—10 und Mt 22 1—13 bei gutem Willen erweisbare — auch da auf beiden Seiten γάμοι, κεκλημένοι, ἀνακείμενοι, Eintreten des Gastgebers, Anrede des Wirts an einen der Gäste, arg beschämende Wirkung dieser Anrede —, so muss man, statt wie B. WEISS verlangt, die „gangbare Annahme, dass wir bei Mc ein selbständiges Gleichnis haben", vielmehr seine Behauptung „ganz unhaltbar" nennen, dass dieses Mc-Gleichnis, je genauer man es analysiere, doch immer nur aus Elementen der Unkrautparabel bestehe. Das trifft in Wirklichkeit blos auf die relativ wertlosesten Teile von Mc 26 und 29 allenfalls zu; 27 f. aber haben im Ausdruck mit Mt sehr wenig, in der Stimmung nichts gemein, und den Hauptbegriff bei Mc, αὐτομάτη 28 bringt WEISS erst durch die flotte Vermutung in die Unkrautparabel hinein, es werde in der Quelle geheissen haben, dass „über Nacht die Erde von selbst mitten unter dem Weizen, der ausdrücklich gesät werden musste, Afterweizen aufsprossen liess". Für eine so grobe Verunstaltung des dann ihm vorliegenden Quellentextes durch Mc kann ich kein erträgliches Motiv entdecken; gegen die Existenz von Unkraut unter dem Weizen hat Mc seine Augen gewiss nicht eigensinnig verschlossen, da er sich doch nicht scheute, die auf Felsiges und unter Dornen gefallenen Körner als Gläubige, die nicht aushalten resp. keine Frucht bringen, zu charakterisieren. Höchst unglaublich auch, dass an einem und demselben Gleichnis der apostolischen Quelle Mc und Mt gerade nach entgegengesetzter Methode herumgearbeitet haben, Mc durch Hinwegstreichen (nämlich der ζιζάνια

und alles damit Zusammenhängenden), Mt durch Hinzufügen (des nächtlicherweile säenden Feindes, der verblüfft fragenden Knechte) und nun Mc eine tadellose Parabel, Mt eine glatte Allegorie zu Stande bringt! Wir, die wir die Mc-Parabel als sehr tiefsinnig und keineswegs „etwas zu leicht und zu wenig aussagend“ (H. EWALD) erkannt, höchstens den Mc in 29 darauf bedacht gefunden haben, eine praktische Verwertung der Erntevorstellung anzuregen, werden die Unabhängigkeit der Perikope Mc 4 26—29 von der Unkrautparabel und zwar in jeder Form für eine der sichersten Thatsachen der evangelischen Kritik halten. Wahrscheinlicher als die Hypothese von WEISS wäre die umgekehrte, wonach Mt seine Unkrautparabel erst aus Mc 4 26 ff. (VOLKM., HLTZM., PFLEID.) herausgebildet hat. Freie Bewegung in der Ueberlieferung parabolischer Stoffe dürfen wir ihm angesichts von 22 6 f. 11—13 ja zutrauen; ein Motiv für ihn Mc 4 26 ff. gründlich zu verbessern liegt äusserst nahe: er mochte von dieser Betonung gleichmässig sicheren Fortschritts im Himmelreich von Korn zu Halm, von Halm zu Aehre u. s. w. eine Beförderung fleischlicher Sicherheit, eine Gefährdung der fortwährenden, ernsten Selbstprüfung bei den Reichsgenossen befürchten; leider wuchs doch das giftige Unkraut nicht minder gut als der edle Weizen! War bei Mc die Ueberflüssigkeit menschlichen Eingreifens veranschaulicht worden, so konnte Mt nicht vergessen, dass doch auch der Teufel noch da ist, der nicht still zusieht, wie Gottes Saaten wachsen; bei seinem allegorisierenden Auffassen der Texte störte ihn vielleicht auch, dass der Säemann selber nach Mc 4 27 geschlafen haben soll: also der Menschensohn unbekümmert um die Kinder seines Reichs? Da schon Mc in 29 angefangen hatte, auf die Ernte ein besonderes Gewicht zu legen, setzte Mt diese Entwicklung fort, indem er dabei auch im übrigen den Parabelstoff sittlich fruchtbarer — nach seinen Massstäben! — zu gestalten strebte: so könnte die Allegorie Mt 13 24—30 allenfalls als eine kühne Umbildung von Mc 26—29 verstanden werden. Indess die Fischnetzparabel verdankt keiner solchen Umbildung ihren Ursprung, und wenn wir deren Verhältnis zu Mt 24 ff. oben richtig bestimmt haben, so hat einst eine Unkrautparabel neben der von den Fischen im Netz gestanden. Mt wird sie in der Quellenschrift gelesen haben, in der er auch andre Parabelpaare las, insbesondre die sogleich nachher 31—33 und 44—46 von ihm mitgeteilten. Mit dem Begriff der ζιζάνια operiert Mt so sicher, er dient ihm 36 schon zur Titulatur dieser παραβολή: man hat nicht den Eindruck, dass er sich den erst ausgedacht hätte. Und den Mut, seine Unkrautallegorie an die Stelle der Parabel des Mc von der reifenden Saat zu rücken, statt das ihm anstössige Stück einfach zu übergehen, fand er am leichtesten,

wenn die andre Quellenschrift, die er ja auch sonst in diesem Kapitel abwechselnd mit Mc 4 ausschöpft, ihm einen Stoff bot, der ihm als reichere und packendere Parallele zu Mc 4 26 ff. erschien. Er arbeitete ihn freilich um, um seine Wirkung in der gewünschten Richtung zu steigern, und wird geglaubt haben, mit 24—30 das Beste sowohl aus seiner Mc-Vorlage 4 26 ff. wie aus dem Abschnitt der andern Quelle, der von dem unter Weizen wachsenden Unkraut handelte, in starken Zügen zusammenzufassen. Die Deutung, die er 37—43 beigiebt, zeugt für die Freude, die er an seiner Komposition empfand.

Unter den Parabeln Jesu kann aber die von den ζιζάνια fast nur genannt werden; da wir nicht einmal wissen, wie sie bei dem Autor, aus dessen Hand Mt sie zur Umarbeitung empfangen hat, klang, dürfen wir nicht über ihren Lehrgehalt Feststellungen machen. Das wird mit Vorsicht allenfalls insoweit geschehen können, als sie der Fischnetzparabel parallel läuft und dem gleichen Gedanken dient, wie diese.

47. Vom Fischnetz. Mt 13 47–50.

„Wiederum — mit πάλιν knüpft Mt diese Parabel an die 45 f. von der Perle, ohne dass damit das Geringste über die Gleichartigkeit des Inhalts der beiden angedeutet wäre, vgl. 5 33 — ist das Himmelreich ähnlich einem Netz, das in das Meer geworfen worden ist und von allerlei Art gefangen hat, (48) das sie, nachdem es voll geworden, auf den Strand zogen, setzten sich und lasen die guten in die Gefässe, die faulen aber warfen sie weg." σαγήνη ist ein Schleppnetz, das vom Schiff aus unter dem Wasser hergezogen wird, βληθείσῃ εἰς τὴν θάλασσαν, in das Meer vgl. 4 παρὰ τὴν ὁδόν Mc 4 26 βάλῃ ἐπὶ τῆς γῆς, βάλλειν t. t. vgl. Babr. fab. 4 ἁλιεὺς σαγήνην, ἣν νεωστὶ βεβλήκει, ἀνείλετ'. καὶ ἐκ παντὸς γένους συναγαγούσῃ bestätigt den beabsichtigten Erfolg; das Netz sammelt, bringt ein von aller Art scil. Fische, genau, wie Babr. a. a. O. fortfährt: ὄψου δ' ἔτυχε ποικίλου πλήρης. Das Nächstliegende ist doch bei πᾶν γένος an die verschiedensten Arten von Meerfischen zu denken; den Gegensatz von grossen und kleinen schiebt man solchem πᾶν willkürlich unter, wie trotz 22 10 willkürlich den von guten und schlechten Fischen; nur dass unter Fischen jeder Art sich allerdings auch kleine, auch schlechte befinden müssen. Ob Mt bei πᾶν γένος sogar an Menschen jeden Standes und namentlich jeder Nation gedacht hat, lässt sich nicht ausmachen; dass erst er die Worte im Interesse solcher Deutung beigefügt hätte, ist unglaubhaft, da ein Zusatz bei συναγαγούσῃ nicht entbehrt werden kann.

Subjekt von ἐπληρώθη ist natürlich ebenso wie Objekt von ἀναβιβάσαντες das Netz; als es voll geworden war durch diese andauernde

Einsammlung, holte man es herauf an den Strand. Das schwerfällige ἣν ὅτε ἐπλ. ἀναβιβάσαντες . . . συνέλεξαν τὰ καλὰ etc. ist sicher ursprünglich, und die Lesart von D ὅτε δὲ ἐπλ. ἀνεβίβασαν αὐτὴν...καὶ συνέλεξαν τὰ κ. zur Erleichterung bestimmt. Als die ἀναβιβάσαντες können nur die Fischer gedacht werden, dieselben, die sich dann auch hinsetzen und auslesen; merkwürdig, dass weder ihr Name noch der der Fische in der Parabel vorkommt: es wird aber ein Zufall sein, wenn auch ein dem Mt, der den Menschensohn als Lenker des Netzes und die Engel als Ausleser betrachtet haben dürfte, willkommener. ἀναβιβάζειν hinaufziehen, hinaufschleppen, vgl. Exod 4 20 Lament 2 10. ἐπὶ τὸν αἰγιαλόν wie 2 und Act 21 5; dass das Netz erst aus dem Meer hinauf ins Schiff und dann von diesem wieder auf den Strand (nach griechischem Gefühl herab) gehoben wurde, sagte sich jeder Sachverständige selber. Da aber ἐπὶ τὸν αἰγιαλόν eine hübsche Ortsbestimmung für das καθίσαντες zu sein schien (wie 2 ἐπὶ τὸν αἰγ. εἱστήκει) und das ἀναβιβ. einer solchen allerdings nicht bedurfte, haben eine Reihe Griechen und Lateiner das καὶ vor καθίσαντες unmittelbar hinter ἀναβιβάσ. gerückt: Nsg. übt die Gerechtigkeit ἐπὶ τὸν αἰγ. beiden Verben zuzuteilen: „ans Ufer hinaufzog und sich an das Ufer setzte". Hier ist die Korrektur kaum verkennbar; man fand ein blosses καθίσαντες überflüssig und wollte vor allem die Lesearbeit am Strande der Fangarbeit auf dem Meer gegenüberstellen, weil man Strand und Meer allegorisierte. Der Text will aber nur einen wirklichen Fischzug beschreiben; lebhaft zerbricht er vor καὶ καθίσαντες die Konstruktion, indem er den Relativsatz fallen lässt: und sie setzten sich — wie Lc 14 28 16 6 handelt es sich um Arbeit, die man sitzend ausführt — und συνέλεξαν τὰ καλὰ εἰς ἄγγη. Man braucht zu τὰ καλά nicht ἰχθύδια zu ergänzen, das Neutrum mag der Fischersprache entnommen sein: die guten Stücke. Den Gegensatz bilden τὰ σαπρά wie 12 33 = Lc 6 43 καλός und σαπρός von Bäumen und ihrer Frucht (Mt 7 17 und Eph 4 29 steht σαπρός gegenüber ἀγαθός) antithetisch prädiziert werden. Der Begriff des Verfaulten wird deshalb für diese σαπρά kaum zu pressen sein, nicht zwar weil frisch gefangene Fische nicht faul sein können (Plumm.), aber weil σαπρά offenbar alle nicht-καλά umfasst. Es sind die essbaren und die untauglichen Fische, die auf diese Weise unterschieden werden. Für τὰ καλά ist durch D, alte Lateiner und Syrer die Variante τὰ κάλλιστα bezeugt, sie dürfte entstanden sein aus der falschen Voraussetzung, dass mit τὰ σαπρά nur das Ekelhafte, nicht einfach alles Wertlose und deshalb auf der Gegenseite auch nur das besonderer Auszeichnung Würdige, das Allerbeste gemeint sein werde: der Text zerlegt den gesamten Ertrag ganz schlicht in die beiden Hälften, Gutes und Schlechtes. Ob Mt εἰς

ἄγγη oder εἰς ἀγγεῖα geschrieben hat, ist ziemlich gleichgiltig; der Art. τά, den D vertritt (Lat.: in vasis suis u. ähnl.) hat dagegen gefehlt, weil es dem Erzähler gar nicht auf irgendwelche bestimmten Gefässe ankam; συλλέγειν εἰς ἄγγη soll neben ἔξω βαλεῖν das Aufheben zu weiterer Verwendung neben dem geringschätzigen Wegwerfen bezeichnen wie Dt 23 25 (vgl. Ez 4 9) εἰς ἄγγος ἐμβαλεῖν das nach Hause Mitnehmen neben dem sich auf der Stelle Sattessen. Das ἔξω βαλεῖν bedarf keiner genetivischen Ergänzung; wenn eine beabsichtigt wäre, könnte es nur sein: aus dem Netz; denn in den ἄγγη sind „die faulen" nie gewesen; aber wie 5 13 reicht „wegwerfen" aus, das Woher geht uns so wenig an, wie das Wohin. Mt mag ja bei diesem ἔξω βαλεῖν an das Lc 13 28 den Feinden des Reiches Gottes angedrohte Herauswerfen denken, und bei συνέλεξαν . . . εἰς ἄγγη schwebte ihm sicher das Gleiche vor wie 30 bei συναγάγετε εἰς τὴν ἀποθήκην μου. Aber für die Thätigkeit der Fischer, die aus einem Schleppnetz alle brauchbaren Fische herausnehmen ist συλλέγειν ein durchaus korrekter Ausdruck; das von Lateinern und Syrern dafür gesetzte „auswählen" passt zu dem εἰς ἄγγη viel weniger, daher Syr^cur dies denn auch ganz übergeht, Syr^sin mit origineller Willkür verändert.

Die Skizze ist, so klein sie ist, in der Form der Erzählung gehalten; nicht auf das allgemeingiltige Gesetz der Fischerei beruft sich Jesus, sondern auf einen einmaligen Fischzug, den er wohl kürzlich mitangesehen: wie es da herging, so geht es im Himmelreich auch her, mit dem gleichen Recht hier wie dort. Nämlich die Einführungsformel ist auch 47 ungenau; das Himmelreich ist nicht dem Netze ähnlich — dann wäre das Himmelreich ja ein nach der Lese der Endzeit überflüssiges Instrument, nur ein Mittel zum Zweck — sondern es geht im Himmelreich her wie in der folgenden Geschichte, an deren Spitze zufällig ein Netz steht. Blos noch im Blick auf die letzten Worte von 48 τὰ δὲ σαπρὰ ἔξω ἔβαλον fügt Mt 49f. hinzu: „So wird es bei der Vollendung der Weltzeit sein. Ausziehen werden die Engel (nämlich vom Himmel her) und aussondern die Bösen aus der Mitte der Gerechten hinweg, (50) und werden sie in den Feuerofen werfen; dort wird das Heulen herrschen und das Zähneknirschen." 50 stimmt wörtlich mit 42 überein, ebenso 49a mit 40b (D schreibt 49 nach späterem Sprachgebrauch συντ. τοῦ κόσμου statt τ. αἰῶνος!); 49b entspricht inhaltlich genau dem Verse 41. Nur weil wir 48 die ἔξω βάλλοντες an der Arbeit sehen, werden hier gleich die Engel ohne Rücksicht auf ihren Auftraggeber ihr Gerichtswerk beginnend geschildert; für das συλλέγειν ἐκ 41 tritt das noch klarere ἀφορίζειν ἐκ μέσου 49 ein, für das genaue πάντα τὰ σκάνδαλα καὶ τ. ποιοῦντας τ. ἀ. möglichst einfach, aber völlig gleichwertig τοὺς πονηρούς — gemeint

sind mit beiden οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ 38 —, endlich für τῆς βασιλείας αὐτοῦ, auch im Gedanken an 43, τῶν δικαίων. Der letzte Tausch berechtigt nicht etwa das Himmelreich des Mt flink als die Gemeinde der Gerechten zu definieren, 43 strahlen ja die Gerechten im Himmelreich, sondern die Ausdrücke dürfen hier wechseln, weil bei der Endvollendung durch den gleichen Strafgerichtsakt die Gerechten von den unter sie gemischten Bösen losgelöst und das Himmelreich von den seinen Namen schändenden Verführern und Uebelthätern gereinigt werden wird. Mit absoluter Sicherheit ergiebt sich damit als Bestandteil der religiösen Grundanschauungen des Mt: es giebt schon jetzt in der Welt Gerechte und schon jetzt durch das Verdienst Christi (37 f.) in der Welt ein Himmelreich, beide von einander untrennbar; aber beide leiden, so lange dieser Aeon währt, an Unvollkommenheit, weil sie nicht rein für sich sind, sondern allerwege untermischt mit gegenteiligen Elementen. Die Scheidung bleibt dem Tage der Endvollendung vorbehalten; implicite hat auch hier Mt für das Strafgericht wieder wie 30 41 f. das πρῶτον verbürgt; denn können die Gerechten schon selig und strahlend sein in dem Augenblicke, wo man die Bösen von ihnen aussondert?

So gewiss nun angesichts von 40—43 die Verse 49 f. in der Fischnetzparabel als Eigentum des Mt anerkannt werden müssen, so wenig Grund haben wir, in 47 f. nach von ihm vorgenommenen Aenderungen zu fahnden. Was sich bequem zu allegorischer Deutung anbot, hat er sicher auch hier gedeutet, vor allem τὰ καλά und τὰ σαπρά, das Herauswerfen und das Einsammeln in Gefässe — gleichsam für ewig sollte es aufgehoben werden! —; in dem καθίσαντες wird er ein Niedersitzen auf dem Richterstuhl wie 19 28, in ἡ θάλασσα entsprechend seiner Deutung von ὁ ἀγρός 38 die Welt gefunden haben; das ὅτε ἐπληρώθη klang ihm als Zeichen für das Ende der Zeiten wie 22 10 das ἐπλήσθη ὁ νυμφὼν ἀνακειμένων. Aber die Phantasien Späterer von dem einen Netz der allein selig machenden Kirche, das durch die Menschenfischer und ihre legitimen Nachfolger in das Völkermeer ausgeworfen wird, und das dereinst seinen sehr mannigfachen Inhalt zur letzten Scheidung an den Ufern der Ewigkeit abliefern wird, sind dem Mt noch fremd, der durch 49 f. deutlich zeigt, dass ihm der Wert dieser Parabel nicht in Aufschlüssen über die von Christus gegründete Heilsanstalt, sondern in der zweifellosen Statuierung des ἀφοριεῖ αὐτούς vgl. 25 32 beruht.

Diese Parabel nun, die wir Mt 47 f. ziemlich genau nach ihrem ursprünglichen Wortlaut vor uns zu haben meinen, hat nur aus der Aehnlichkeit zwischen Himmelreich und einem Fischzug, ohne jeden Anflug von Allegorese, den einen Gedanken demonstrieren wollen: Wie da die Fischer ihr Netz auswarfen und alles, was kam, hineinschlüpfen lassen

mussten, die Scheidung von Brauchbarem und Unbrauchbarem aber erst nach vollendetem Fang vollziehen konnten, so wird auch im Gottesreich der Zustand der Vollkommenheit, wo die bösen Elemente definitiv ausgeschieden sind, nicht eher als bei der Endvollendung eintreten. Genau den gleichen Gedanken konnte die Unkrautparabel in primitivster Form illustrieren: Wie der Landmann auf seinem Acker zwischen dem Weizen überall Unkraut wachsen sieht und es doch nicht vor der Weizenernte vernichten darf, um nicht noch grösseren Schaden am Weizen anzurichten, so wird auch im Gottesreich die Ausstossung aller schlechten Bestandteile nicht eher als bei der Endvollendung vor sich gehen. Ein blos eschatologischer Gottesreichsbegriff ist mit diesen Parabeln nicht vereinbar; Jesus handelt in ihnen vom Gottesreich als einer bereits gegenwärtigen Grösse; was er erhofft und was seine Anhänger erhoffen sollen, ist nicht das Kommen des Gottesreichs, vielleicht durch ein Wunder blitzartig vom Himmel herab, sondern das Fertigwerden des in der Welt bereits vorhandenen Reichs, sein Hervortreten in ungetrübtem Glanze. Und ähnlich wie Mc 4 26 ff scheinen die Parabeln vom Unkraut und Fischnetz bestimmt gewesen zu sein, das Vertrauen auf das Gottesreich zu stärken, indem verkehrte Ansprüche an dasselbe, die zum Zweifel an seiner Existenz führen konnten, wirkungsvoll abgewiesen wurden: Ihr Kleinmütigen werdet doch nicht an dem Dasein des Lichtreichs auf Erden verzweifeln, weil ihr überall noch so viel Finsternis, so viel Aergernis, so viel Schwachheit in ihm findet? Verzweifelt der Landmann an seinem Weizen, weil Lolch drunter wächst, der Fischer an seinem Fang, weil faule Fische gleich oben auf liegen?

Was aber sonst noch als Gedankengehalt unsern Parabeln zugeschrieben worden ist, müssen wir sowohl für Jesus wie für Mt ablehnen. B. Weiss hat noch Unterschiede zwischen Unkraut- und Netzparabel klar formuliert, die schon zahlreichen Auslegern vor und nach ihm gross erschienen waren. Wie das Unkrautgleichnis von der Voraussetzung ausgehe, dass in das begründete Gottesreich sich immer wieder das Böse einschleicht, dass immer wieder Solche, die echte Glieder waren, unechte werden, so setze das Fischergleichnis voraus, dass schon bei Gründung des Reichs untaugliche Glieder hineinkommen, „also von vornherein unwürdige Glieder sind, weil sie wohl am Gottesreich teilnehmen, aber die dazu erforderlichen Bedingungen nicht erfüllen wollen“. Und während sich Göb. nur durch die Sicherheit einer sorgfältigen Prüfung am Schluss der Dinge darüber tröstet, dass anfänglich alles unterschiedslos ins Gottesreich gesammelt wird, lernt B. Weiss aus unsern Parabeln die Pflicht, Keinen

zurückzuweisen, der kommen wolle; das unwürdige Glied kann ja, wovon zu sprechen freilich das Netzbild nicht ermöglichte, im Laufe der Entwicklung noch ein echtes werden.

Ich will kein Gewicht darauf legen, dass bei Weiss' Annahme die natürlichere Stellung der Fischnetzparabel, wenn sie von der Begründung, die Unkrautparabel von der Entwicklung des Reichs etwas lehren sollte, vor dieser wäre: ich weiss über den ursprünglichen Platz beider viel zu wenig, um damit zu operieren. Aber jene Voraussetzungen wie diese Pflicht werden aus den Texten blos durch Allegorese, wenn überhaupt durch irgend eine Methode entnommen. Von einer Verwandlung der echten Glieder in unechte weiss das Unkrautgleichnis nichts; die Weizenhalme sind nicht zu Lolchstengeln geworden. Nicht die Gründung des Reichs gerade kann mit dem Fischzug gemeint sein, sonst würde die Vollendung der Gründung auf dem Fusse folgen. Von einem teilhaben, aber nicht leisten wollen kann man nicht reden: wollen denn irgend welche Fische, faule oder gute, am Einfang teilhaben? Vorausgesetzt wird bei Unkraut und Netz genau das Gleiche: wie das Meer gute und faule Fische im Wasser hat, so der Acker neben dem gesäten Weizensamen die durch den Wind ihm zugeführten Lolchkörner. Und wie auf dem Acker neben dem Weizen nun der Lolch sprosste, blühte, reifte, so hat sich im Netz die Zahl der faulen Fische fortwährend gemehrt; kein sachlich brauchbarer Unterschied in der Entwicklung bis — dort die Erntezeit kam, hier das Netz voll war. — Und eine Pflicht bezüglich der Aufnahme unwürdiger Glieder ins Himmelreich lehrt die eine Parabel so wenig wie die andre eine Pflicht bezüglich der Duldung solcher Unwürdigen im Himmelreich. Der Fischer kann gar nicht anders als Fische aller Art in sein Netz einlassen, wenn er überhaupt welche fangen will, der Landmann kann nicht anders als das Unkraut mitwachsen lassen: wie soll damit nun eine sittliche Pflicht demonstriert werden? Und wer traut Jesu den Wunsch zu, dass man in das Himmelreich unbesehen aufnehme, wer nur kommen wolle? Gab es für Jesus denn eine Instanz, die über die Aufnahme entscheiden sollte? Dann empfiehlt es sich als den Hausherrn 24ff. gleich das Oberhaupt der Kirche, den Papst anzuerkennen. Folgerungen aber aus der Möglichkeit einer Bekehrung unwürdiger Glieder wird in diesen Parabeln nur jemand niedergelegt glauben, der sie als Paragraphen aus einem Lehrbuch der Pastoraltheologie ansieht, was ja gerade B. Weiss sich bemüht hat, der Wissenschaft abzugewöhnen. Von weichlicher Milde gegenüber Unkraut und faulen Fischen ist Jesus sehr fern gewesen; wie allen gewaltigen Menschen war ihm das Sowohl-Alsauch ein Greuel;

sein verlorener Sohn ist alles andre, nur nicht ein längere Zeit als unwürdiges Glied im Himmelreich geduldeter fauler Fisch, der durch die Busse gut wird.

In unsern Parabeln sucht Jesus nach einem Ausgleich zwischen dem von den Vätern überkommenen Ideal vom Gottesreich, nach dessen Verwirklichung er sich sehnte, und der von ihm erlebten Gegenwart dieses Reichs; er findet ihn, ohne seiner Ueberzeugung oder der allgemeinen Hoffnung das Geringste zu vergeben, indem er dem Gottesreich eine Geschichte zuweist, eine Periode seiner Diesseitigkeit mit dem Trüben, was dazu gehört, vor der Glanzperiode, an die alle glaubten, behauptet. Zwischen Gründung und Weiterentwicklung des Himmelreichs hat er nicht unterschieden; seinem Interesse war genügt, wenn die Seinigen von dem Himmelreich im αἰὼν οὗτος noch nicht verlangten, was erst das Himmelreich der Vollendungszeit bringen konnte, die fleckenlose Herrlichkeit. Die moderne Idee, dass in allmählichem Wachstum durch die sittliche Bethätigung aller seiner Mitglieder das Himmelreich heranreifen müsse zu einer die ganze Welt umspannenden und jedem Mangel entronnenen Gemeinschaft der Heiligen, findet durch die Parabeln vom Unkraut und den Fischen keine Bestätigung; sie enthalten nichts, was als Aufruf zu sittlicher Kraftentfaltung gedeutet werden könnte. Das dualistische Moment in Jesu Weltanschauung war viel zu stark, als dass er auf eine allmähliche Verminderung, zuletzt Entfernung des Bösen durch Entwicklung des Guten je gerechnet hätte; das Böse entwickelt sich ebenso energisch wie das Gute, aber eben nicht blos das Böse; die Zunahme des Bösen garantiert uns, dass wir der Vollendung des Gottesreichs entgegeneilen.

48. Vom Senfkorn und Sauerteig. Mc 4 30–32 Mt 13 31–33 Lc 13 18–21.

Der gewaltige Optimismus, den Jesus trotz seiner dualistischen Welt- und Geschichtsbetrachtung besessen und zu unmittelbarer religiöser Wirksamkeit gebracht hat, findet wieder wie in Mc 4 26 ff. einen durch keine Rücksichtnahme auf das vorderhand entgegenwirkende Böse getrübten Ausdruck in den beiden kurzen Parabeln vom Senfkorn und Sauerteig, die Mt hinter der Unkrautallegorie, Lc an andrer Stelle in 13 mitteilt, während Mc überhaupt blos die erste der beiden zum Abschluss seiner Parabeltrias in 4 benutzt.

Den Uebergang zu dieser Perikope bildet bei Mc wie 26 καὶ ἔλεγεν, bei Lc ein ebenso einfaches ἔλεγεν οὖν; Mt wiederholt die etwas breitere Formel von 24, die er vor der Sauerteigparabel 33 nur um ein geringes

kürzt, während Lc durch καὶ πάλιν εἶπεν (vgl. S. 563 zu Mt 13 47) nicht etwa das folgende Wort als „ein andres Mal", sondern als ebenfalls damals gesprochen bezeichnet. Uebrigens ist πάλιν bei Lc so selten, dass er selbst mit dieser Verbindungsformel nur seiner Quelle zu folgen scheint, ein gutes Präjudiz für die umstehenden Verse. Beidemale, 18 wie 20, lässt Lc Jesum durch eine rhetorische Frage die Aufmerksamkeit seiner Hörer steigern, 18 durch die zweigliedrige: Wem ist das Reich Gottes ähnlich und wem soll ich es vergleichen? 20 unter Fortlassung der ersten Hälfte: Wem soll ich das Reich Gottes vergleichen. D allerdings konformiert 20 nach 18; und Blass acceptiert dessen Text für 20, während er in 18 die Fragen in seiner romana streicht und auf ἔλεγεν οὖν folgen lässt: ὁμοία ἐστὶν ἡ βασ. τοῦ θεοῦ κόκκῳ, ein Meisterstück der Kritik, das dieses Ungeheuer von 20 zwischen das so still eingeleitete Parabelpaar einpresst! Die breite Formel von 18 trafen wir genau ebenso Lc 7 31; sie wird bestimmt seiner Quelle zuzuweisen sein, obgleich Mt, der aber auch 11 16 in der Parallelstelle zu Lc 7 31 die Frage auf ein Glied beschränkt, sich 31 und 33 mit dem Notwendigsten benügt: ὁμοία ἐστὶν ἡ βασ. τ. οὐρ., offenbar in dem richtigen Gefühl, dass in einer grösseren Reihe von Parabeln nicht plötzlich die dritte und vierte erst durch einen besonderen Apparat gleichsam vor den Augen des Lesers erzeugt erscheinen dürfen. Dass Mc aber, der doch die beiden vorangehenden Parabeln entweder gar nicht oder auf so schlichte Weise wie 26: „So ist das Reich Gottes wie" als Vergleichung kenntlich macht, hier 30 ebenfalls behufs der Titulatur eine zweigliedrige Frage voranschickt, dürfte den Beweis für die Zugehörigkeit solcher Fragen zu dem Urbestand dieser Parabel vervollständigen, namentlich aber auch dafür, dass die Senfkornparabel in den Zusammenhang mit sonstigen Saatgleichnissen bei Mc und Mt erst durch die Evangelisten gebracht worden ist. In der Quelle, aus der Mc diese Perikope übernahm, waren ihr nicht schon mehrere gleichartige Stücke vorangegangen, vielleicht war sie überhaupt ohne Zusammenhang überliefert worden, und Lc hat ihr einen solchen erst künstlich beschafft, geradeso wie Mc. Mt fand sie bei Mc an einem Platze, der ihm gefiel, weil drei Saatparabeln dort auf einander folgen; da er aber in der andern Quelle eng verbunden mit der Senfkornparabel die vom Sauerteig las, nahm er keinen Anstand, diese über Mc hinaus auch hier mit unterzubringen, zumal er im Weiteren ja noch mehrere Bilder aus andern Lebensgebieten als dem Ackerbau mitzuteilen vorhatte. Das auffallende Verhältnis der verschiedenen Relationen zu einander wird durch diese Annahme aufs Einfachste erklärt: Mt stimmt beim Sauerteig fast wörtlich mit Lc

überein, weil er sich da, gleich diesem, an den Wortlaut der gemeinsamen Quelle hält; beim Senfkorn steht er in der Mitte zwischen Lc und Mc; dem Mc näher, weil er diesem folgend ja eben dort das Stück einschiebt, aber nicht unbeeinflusst durch den andern Text, weil er ihn, wie die Zugabe des Sauerteiggleichnisses feststellt, ja doch auch bereits vor Augen hat. Dass Mc seinen Text der Senfkornrede aus der gleichen Quelle wie Lc geschöpft haben müsse, werden wir uns hüten zu behaupten; doch spricht die Fortlassung der Sauerteigparabel keinenfalls dagegen; denn Mc ist nicht auf Vollständigkeit bedacht und wollte eben hier nur in dem Anschauungsgebiet des Ackerbauers verbleiben. Auch könnte Lc beim Senfkorn den Text der Quelle ebensogut verändert haben wie Mc, für den durch die Uebereinstimmung zwischen den Einleitungen Mc 30 und Lc 18 ein ziemlich konservatives Verfahren wahrscheinlich wird. Allein wie immer die Vorlage des Mc ausgesehen haben mag, zu Gunsten der grösseren Ursprünglichkeit des Lc-Textes der Senfkornparabel spricht, dass er dem Parallelwort vom Sauerteig, dessen ursprüngliche Zugehörigkeit wohl niemand bezweifelt, viel ähnlicher sieht als die wortreiche Paraphrase bei Mc.

Ganz wörtlich abzuschreiben wird dem Mc schwer; das zeigt er gleich 30. Wenn er den Plural setzt ὁμοιώσωμεν und θῶμεν, wo Lc den Sing. ὁμοιώσω hat, so könnte darin eine ältere Gestalt gefunden werden; Lc hätte etwa den Schein, als möchte Jesus in die Verantwortlichkeit für seine Gedanken seine Jünger mit hereinziehen, gründlich zerstören wollen; wahrscheinlicher soll dies ὁμοιώσωμεν, ohne alle durch ὁμοιώσω geärgerte Reflexion, die Rücksichtnahme auf den Sprecher ausschliessen, gleichbedeutend mit einem ὡμοιώθη Mt 13 24: Wie soll man blos das Himmelreich vergleichen! πῶς ὁμοιώσωμεν des Mc für τίνι des Lc ist freilich keine Erleichterung; Mc gebraucht das ὁμοιοῦν schon absolut = parabolisch darstellen, und die bei den Parabeln massgebenden Partikeln οὕτως, ὥσπερ, ὡς bestimmen ihn zu diesem πῶς. ἢ zwischen den beiden parallelen Fragen (statt καί Lc) wie z. B ψ 8 5 oder ψ 14 1 (B τίς παροικήσει . . . καὶ τίς κατασκηνώσει, ℵ, A, R, U τίς π. . . . ἢ τίς κ.). ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν nur umständlicher dasselbe was Lc an erster Stelle mit τίνι ὁμοία ἐστὶν ἡ β. τ. θ. erfragt; wenn D παραβάλωμεν für θῶμεν schreibt, so ist die Absicht der Erleichterung offenbar, ein τιθέναι sollte nicht das Himmelreich zum Objekt haben Sobald man aber sagen kann ἔσῃ . . . ἐν παραβολῇ, ist auch τιθέναι τι ἐν παραβολῇ nicht anstössig, es heisst: zum Gegenstand einer Parabel machen. Nichts andres hatte Mc schon bei ὁμοιοῦν gedacht. Die erste Frage πῶς ὁμοιώσωμεν bleibt für die Empfindung des Mc so vorherrschend,

dass er 31 fortfährt ὡς κόκκῳ σινάπεως scil. ὁμοιώσομεν! Freilich ist das ὡς entbehrlich, und der Dativ dahinter nicht sonderlich bequem; eine Menge alter Zeugen haben ihn durch den Akk. κόκκον, der zu θῶμεν zu ziehen wäre, ersetzt; neuere holländische Konjekturalkritiker finden Mc 30f. korrumpiert, und BALJ. möchte ὡς κόκκος σινάπεως (scil. ἐστίν) lesen. Aber diese Mischung zweier Konstruktionen, indem ὡς auf das πῶς, der Dativ auf ὁμοιώσωμεν reagiert, ist gewiss nicht zufällig zu Stande gekommen, und der Sinn: Verglichen soll es so werden, wie man mit einem Senfkorn vergleicht. Allerdings handelte Mt im Interesse der Einfachheit, wenn er, auf allen Apparat verzichtend, das Gleiche sagte mit: Aehnlich ist das Himmelreich einem Senfkorn. Von diesem κόκκος σινάπεως erzählt Lc eine kurze Geschichte: „das ein Mann nahm und in seinen Garten legte, und es wuchs und wurde zu einem Baum, und die Vögel des Himmels nisteten in seinen Zweigen.“ Dem steht bei Mc die Betrachtung gegenüber: „das, wenn es aufs Land gesät wird, das kleinste ist von allen Samen auf dem Lande, (32) und wenn es gesät worden ist, geht es auf und wird das grösste von allen Gartengewächsen und bekommt grosse Zweige, sodass die Vögel des Himmels unter seinem Schatten nisten können.“ Der an λαβὼν ἄνθρωπος hängende Erzählungscharakter ist bei Mc verschwunden, dafür ein neues Moment im Vordergrunde, der Gegensatz zwischen der grössten Kleinheit im Anfang und der grössten Höhe am Ende. So offenbar bei dem Letzteren die Tendenz den Effekt zu steigern wirksam ist, und nicht Lc durch Verzicht auf das μικρότερον und μεῖζον die Einfachheit, die sich mit dem Emporwachsen zum Baum begnügt, blos affektiert hat, so sicher ist auch die Erzählungsform die ältere; ein Blick auf die modernen Ausleger bestätigt, dass eine nüchternere Phantasie lieber die ein für alle Mal giltigen Eigenschaften des Senfsamens hervorgehoben sieht als sich eine kleine Geschichte von einem einzelnen Senfkorn erzählen lässt. Mt hat es halb mit Mc halb mit der Lc-Quelle gehalten: „das ein Mann nahm und auf seinem Acker säte, 32 welches zwar das kleinste ist von allen Samen, wenn es aber gewachsen ist, das grösste der Gartengewächse ist und ein Baum wird, sodass die Vögel des Himmels kommen und in seinen Zweigen nisten.“ Mt fällt demnach als selbständiger Zeuge fast ganz weg; zunächst 31b ist er von Lc abhängig, ob sein ἔσπειρεν, das von Mc 31 ὅταν σπαρῇ beeinflusst sein kann und sich obendrein durch die Gleichheit mit dem σπείρειν 3f. und 24 empfahl, den Vorzug vor dem ἔβαλεν des Lc (vgl. Mc 4 26) verdient, ist doch recht zweifelhaft. Samen lässt Lc den Mann εἰς κῆπον ἑαυτοῦ (D εἰς τὸν κῆπον αὐτοῦ wohl erleichternd) säen, Mt ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ. Wiederum ist mir die wörtliche Uebereinstimmung

stimmung des Mt 31 mit 24 Beweis genug, dass Lc mit dem κῆπος den Text der Quelle bewahrt; das Wort kommt sonst bei ihm nicht vor (im N. T. nur noch Joh 18 f., vgl. Joh 20 15 ὁ κηπουρός der Gärtner); und ein Interesse den „Acker“, selbst zugegeben, dass dieser in der Weise heutigen Sprachgebrauchs eine Art Gegensatz zu dem „Garten“ bildete, in „Garten“ zu verbessern, hatte doch wohl am wenigstens Lc, der ja gar nicht auf Gartengewächse reflektiert. Umgekehrt dachte man beim κῆπος unwillkürlich an die λάχανα, vgl. III Reg 20 (21) 2 ἔσται μοι εἰς κῆπον λαχάνων: der Weg von dem Text der Quelle zu dem des Mc mit seiner Vergleichung der λάχανα liegt bei Annahme eines ursprünglichen εἰς κῆπον ἑ. klar vor unsern Augen. In 32 aber hat Mt ausser dem mit Mc oder mit Lc Gemeinsamen nur das ἐλθεῖν καὶ vor κατασκηνοῖν zu eigen. Da wird die Nachahmung von 4 ἐλθόντα κατέφαγεν bei demselben Subjekt (die Vögel des Himmels) um so sicherer sein, als der Aorist ἐλθεῖν zwischen γίνεται und κατασκηνοῖν befremdet. Bei Lc aber klingt alles nach der älteren Quellenschrift: gleich das ἄνθρωπος wie Mc 4 26, das λαβών = Mt 25 1 3. αὐξάνειν aktivisch = wachsen wie Lc 1 80 Mt 6 28; wenn Mt hier 32 dafür die passive Form αὐξηθῇ bevorzugt wie Mc 4 8, so ist das zufällig. γίνεσθαι εἰς, hebraisierend 20 17 Gen 2 7 Ez 17 6; Mt hat durch Fortlassung von εἰς sich der gewöhnlicheren Redeweise angeschlossen. Zu τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ s. Lc 8 5 S. 517; κατασκηνοῦν passt zu Lc 9 58 = Mt 8 20, wonach τὰ πετεινὰ τ. οὐρ. κατασκηνώσεις haben. Die κλάδοι am Baum kennen wir von Mc 13 28 her; ganz wie hier heisst es Dan 4 18 Θ: ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ (des Riesenbaums) κατεσκήνουν τὰ ὄρνεα τοῦ οὐρ., ebenso, nur κατῴκουν, weil κατεσκήνουν schon für die wilden Tiere verbraucht ist, 4 9. Die Lesart von D ὑπὸ τοὺς κλάδους αὐ. statt ἐν τ. κλάδοις αὐ. hat in Sir 14 26 ὑπὸ τ. κλάδους αὐτῆς (scil. der Weisheit) αὐλισθήσεται eine Parallele; aber der Anschauung liegt das ὑπό weniger nahe als ἐν (vgl. Dan a. a. O. Ez 31 6), während die Reflexion auf den dabei gefundenen Schutz ὑπό bevorzugen musste. Mc schreibt aus diesem Interesse ὑπὸ τὴν σκιὰν αὐτοῦ, dessen Bedeutung durch Jes 51 16 Ez 17 23 Bar 1 12 (ζησόμεθα ὑπὸ τὴν σκιὰν Ναβουχοδονόσορ) klar wird: der Baum bildet ein Schutzdach für die nistenden Vögel, vgl. LXX Dan 4 9 ὑποκάτω αὐτοῦ ἐσκίαζον πάντα τὰ θηρία. Doch die andren Abweichungen des Mc von seiner Vorlage sind bezeichnender. Mit ὅς knüpft er an den κόκκος an wie Lc mit ὅν (Akk.), fährt aber alsbald neutrisch fort μικρότερον ὄν und auch 32, wo er mit einer Anakoluthie wie Mt 13 48 den Relativsatz fallen gelassen hat, μεῖζον, weil er den κόκκος gleich nachher als σπέρμα betrachtet — allerhand Korrekturen in den Handschriften, worin in diesen Abschnitten D besonders Starkes leistet, sind nur unvollkommene Ansätze,

den Text zu glätten. — ὅταν = 15 16 29; ἐπὶ τῆς γῆς bei σπαρῇ = 26: wo wir diese Erde suchen wollen, ob im Garten oder weit draussen im Feld, ist dem Mc gleichgiltig. μικρότερον ὂν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς. Dadurch wird der κόκκος σ. den σπέρματα zugezählt (ebenso Dioscor. mat. med. I 43 ff.), und statt einer allgemeinen Betonung seiner ungemeinen Winzigkeit wird er konkret als kleiner denn alle Samenkörner bezeichnet. Das τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ist schwerlich eine Einschränkung des πάντων = die auf dem Lande gesäet werden (B. Weiss), da man nicht weiss, was als Gegensatz dabei vorschweben könnte; es soll vielmehr wie oft im A. T. und z. B. Eph 1 10 Col 1 16 20 in Antithese zu τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς alles Irdische umfassen: beim Säen ist der Senfsame der kleinste, den es auf Erden giebt. καὶ ὅταν σπαρῇ, ἀναβαίνει καὶ γίνεται μεῖζον πάντων τῶν λαχάνων. Weniger das καί, welches hier ein Part. ὄν mit einem Verb. fin. ἀναβαίνει verbindet, als die Wiederholung des ὅταν σπαρῇ, das hier so notwendig perfektisch wie 31 präsentisch genommen werden muss, sind Schwerfälligkeiten, wie sie leicht bei dem Streben, in einen vorliegenden Satz Neues hineinzupfropfen, sich einstellen. ἀναβαίνειν aufgehen = 7: nur vorbereitend auf γίνεται μεῖζον. Aus dem Kleinsten wird das Grösste, auch da nicht absolute, sondern unter allen λάχανα, d. h. den menschliche Nahrung liefernden Gartengewächsen, vgl. Prov 15 17, deren Entwicklung aus den σπέρματα heraus jedermann beobachtet hatte. Dass es ein Baum wird, sagt Mc nicht, aber statt dessen καὶ ποιεῖ (vgl. Mt 13 26 Ez 17 8 τοῦ ποιεῖν βλαστούς) κλάδους μεγάλους grosse Zweige, so dass die Vögel im Schatten des ehemaligen Senfkorns nisten können. Offenbar ist bei λάχανα die Bildung von Zweigen etwas Auffallendes; Mc will auch nicht behaupten, dass sie beim Senf voller Vogelnester stecken; die Möglichkeit für Vögel dort in behaglichen Schutz zu sitzen reicht aus für sein Bedürfnis den Gegensatz von Anfang und Ende auszumalen. Als Emendator des Mc erweist sich Mt, indem er dessen Konstruktionsbruch vermeidet, nämlich durch ein elegantes μικρότερον μέν ἐστιν, ὅταν δὲ αὐξηθῇ μεῖζον — ἐστίν, wo jeder γίνεται erwartet; aber das war nicht verfügbar, weil Mt nach Lc mit γίνεται δένδρον kurz und gut das Ende der Entwicklung definieren wollte, freilich durch sein ὥστε . . . τὰ πετεινὰ . . . κατασκηνοῖν die Abhängigkeit von Mc nochmals verratend. ὅταν αὐξηθῇ ist der glücklichste Ersatz für das ὅταν σπαρῇ ἀναβαίνει καί des Mc; vor τῶν λαχάνων streicht Mt das πάντων, wohl nicht ganz ohne Absicht, denn durch dies μεῖζον τῶν λαχάνων ἐστὶν καὶ γίνεται δένδρον schafft er einen Gegensatz zwischen λάχανα und δένδρον: der Senf wächst über die λάχανα hinaus und tritt in die Reihe der Bäume ein.

Unglücklicherweise streiten die Exegeten gerade der letzten zwei Generationen heftig um den Hauptgegenstand dieser Parabel. σίναπι oder σίνηπι (vgl. Dioscor. mat. med. I 47 II 183), in der klassischen Gracität νάπυ, ist der auch bei uns wachsende Senf, dessen Stauden in den fruchtbarsten Gegenden Palästinas eine Höhe von 10 bis 12 Fuss erreichen. Aber ein Baum wird diese Staude deshalb doch nicht, Vogelnester hat man in ihr anscheinend noch nicht gefunden, und so hat besonders nachdrücklich und mit Aufwand vieler Gelehrsamkeit Royle (Journal of Sacr. Literat. 1849, S. 249 ff.) für den in unsrer Parabel gemeinten Senf den Senfbaum erklärt (Salvadora persica), der wenigstens am Toten und am Galiläischen Meere in Palästina sich findet und bei den Arabern den gleichen Namen wie der Senf führt. Er erreicht eine Höhe bis zu 25 Fuss, und seine senfartig schmeckenden Beerchen, eine Lieblingsspeise der Vögel, enthalten kleine Körner. Diesen Senfbaum haben sich nun für Mt 13 31 f. c. parall. nicht blos die wackeren Allegoristen angeeignet, denen es ein hochwillkommener Zug war, dass die Vögel sich in den Zweigen des die Kirche bedeutenden Baumes niederlassen, um ihn leerzufressen, sondern auch unbefangene Exegeten; B. Weiss z. B. findet den Senfbaum bei Lc, bei Mc die Senfstaude, bei Mt eine Verbindung von beidem. Indess dürfte es doch Pedanterie sein, wegen des δένδρον bei Lc und Mt um jeden Preis eine Baumart zu dekretieren, solange nicht erwiesen ist, dass Griechen bei σίναπι auch an etwas andres als die gewöhnliche Senfstaude dachten. Eine Staude mit so kräftigem Stengel und solchem Blattreichtum wie den Senf kann ein Morgenländer, der nicht Botanik lehrt, wohl einmal Baum nennen, zumal, wenn er den Unterschied zwischen ihrer schliesslichen Höhe und der Winzigkeit des Samenkorns markieren will. Eine Hyperbel liegt bei Mc und Mt ja unbedingt vor, wenn sie das μικρότερον πάντων behaupten, was weder von dem Samen des schwarzen Senfs noch von dem des Senfbaums zutrifft. Wenn es ein jüdisches Sprichwort gab: klein wie ein Senfkorn, um etwas ungewöhnlich Geringfügiges zu bezeichnen, s. Mt 17 20 Lc 17 6, so wird damit gewiss nicht das Korn aus einer Beere des relativ seltenen Senfbaums gemeint sein, sondern der Same der jedem bekannten Senfstaude. Um glaubhaft zu machen, dass einer der Synoptiker oder Jesus bei unserm Parabelspruch an die Salvadora persica gedacht hätte, müsste man beweisen, dass dieser Baum in Palästina — etwa wie Weinstock und Feige — angepflanzt wurde, dass man ihn aus Samenkörnern grosszog, dass seine Höhe etwas Imponierendes hatte. Eher steht das Gegenteil fest. Auf einen Baum von so mittelmässiger Grösse zu exemplifizieren, wäre von Jesus sehr ungeschickt gewesen; bei dem Samen der Sinapis

nigra stellte sich vor den Augen jedes Palästinensers Jahr für Jahr der merkwürdige Gegensatz ein zwischen dem winzigen Körnlein, das man säte, und dem über mannshohen Strauch, der daraus erwuchs. Dieser „Senf“ (νάπυ) gehört nach Theophr. hist. pl. VII 1 1 f. zu dem γένος λαχανῶδες, er gehört zu den κηπευόμενα, zu den Pflanzen, die gesät werden; dass er eine für ein λάχανον gewaltige Höhe erreicht, wissen wir alle; die Salvadora persica kann also den Kuriositätenliebhabern überlassen werden.

Was dann den Grundgedanken der Senfparabel betrifft, so gehen uns natürlich allerlei Eigenschaften des Senfes, Farbe, Geschmack, medizinische Wirkung nichts an; das Himmelreich ist ihm nicht wegen dieser Eigenschaften ähnlich, sondern blos weil er — Mc fügt zur Erläuterung, aber im Sinne Jesu hinzu: aus den kleinsten Anfängen — zu so erstaunlicher Grösse heranwächst. Die gewaltige Grösse des Himmelreichs am Ende seiner Entwicklung wollte Jesus solchen Anhängern, die an der gegenwärtigen Kleinheit Anstoss nahmen, plausibel machen: denkt einen Mann, der ein Senfkorn sät, erlebt der nicht auch den Umschlag von Kleinheit in Grösse? Eine Verheissung grossartigen Wachstums, alles umfassender Ausbreitung des Himmelreichs haben denn auch alle drei Evangelisten in unsrer Parabel gefunden.

Möglich, dass Lc und Mt bei dem ἄνθρωπος an den Messias dachten, der das Himmelreich auf Erden gegründet hat, bei dem Garten oder Acker, wo das Korn gesät wurde, an die Welt (wie Mt 13 38) oder an sein Volk, sein Eigentum; möglich, dass Mc mit dem „kleiner als alle Samen auf Erden“ ernstlich auf die anfängliche Unsichtbarkeit des Himmelreichs unter den Menschen hinweisen wollte, und dass die Vögel des Himmels von Mc und Mt auf die Völker gedeutet wurden, die allesamt einst eine Ruhestätte in diesem Himmelreiche finden werden. Bei Mt halte ich solche Allegorisierung dicht vor 13 37—43 für zweifellos, bei Mc für höchst wahrscheinlich gerade auch wegen des sonst anstössigen δύνασθαι 32; dies entstammt dem Zweifel an dem Kommen aller Völker, es liegt darin ein resigniertes: wenn sie nur wollen. Bei Lc wage ich am wenigsten derartiges zu vermuten; 13 29 mit seiner Ankündigung, wie sie kommen werden aus allen Himmelsgegenden und Platz nehmen im Reiche Gottes, kann doch nach dem, was dazwischen liegt, insbesondere auch der durch 28 30 gesicherten strafenden Tendenz der ganzen Rede 23 ff. nicht zur Auslegung von 18—21 herangezogen werden. Ebenso willkürlich ist es 18 ff. als Fortsetzung von 13 6—9 zu verstehen; wenn Lc sie hinter 10—17 schiebt, so hängen sie nach seiner Meinung mit dieser Geschichte zusammen: und sind sie nicht die schönste Antwort Jesu auf das, was er nach 17 be-

merkt hatte: dass das ganze Volk sich freute über alle seine Wunderthaten? Schwerlich hat Lc die Parabel auf Grund zuverlässiger Tradition an dieser Stelle untergebracht; aber was ihn zu dieser Placierung veranlasste, war eine Auslegung der Gleichnisworte, wonach Jesus damit jenes πᾶς ὁ ὄχλος ἔχαιρεν in grösserem Stil aufnahm und für seine Arbeit, seine Sache, sein Reich eine Zeit des Triumphes auf der ganzen Linie in Aussicht stellte.

Ich wüsste nicht, warum wir uns nun darauf versteifen sollten, die Auffassung der Evangelien vom Sinn unsrer Parabel auch in ihrem Kern zu verwerfen. Statt des Gottesreichs soll es da bald der Glaube, bald das Evangelium, bald das Wort Gottes sein, von dem Jesus hier eigentlich sprechen wolle. Aber der Glaube als Baum, unter dem die Vögel nisten, ist ein geschmackloses Bild, und das Wort Gottes hat sich auch Urmarcus nicht so riesig wachsend gedacht: was wächst, ist nicht das Wort, sondern sind gläubige Menschen, und die bilden eben in ihrem Zusammenhang mit dem Messias das Himmelreich, oder vielmehr sie fangen an, es zu bevölkern; ihre Zunahme ist sein Wachsen.

Nichts andres lehrt die zweite Parabel dieses Paars: „Das Himmelreich ist ähnlich einem Sauerteig, den ein Weib nahm und in drei Sat Mehl vergrub, bis dass es ganz durchsäuert wurde.“ Die Rolle des Senfkorns Lc 19 spielt 21 ζύμη, ein Sauerteig; hier nimmt ihn eine γυνή (vgl. 15 8), eine Hausfrau, die ja in den mittleren Ständen des Orients das Brotbacken ausführt, sie verbarg ihn; ἔκρυψεν hat Mt ohne Absicht zu ἐνέκρυψεν verstärkt. ἄλευρον ist Mehl, von Weizen oder Gerste; I Reg 28 24 heisst es auch von einer γυνή: ἔλαβεν ἄλευρα καὶ ἐφύρασεν, nur dann καὶ ἔπεψεν ἄζυμα, sie buk Ungesäuertes; für gewöhnlich aber ass man wie bei uns gesäuertes Weizenbrot. σάτα τρία, drei Sea = ein Epha, etwa so viel wie 20 Liter. Das Herumdeuteln an der Zahl drei hat seine Früchte getragen; der Erzähler hat die Zahl aber nach Belieben herausgegriffen, wie die Zehn bei den Drachmen, doch so, dass er innerhalb der Grenzen der Wahrscheinlichkeit bleibt und die Vorstellung des Lesers richtig anleitet. Ein Epha Mehl ist eine ziemlich grosse Masse, vielleicht die grösste, die man in den Händen einer für ihren Haushalt backenden Frau sich dachte. Dem steht gegenüber ζύμη ohne Zahlwort, und doch in dem Sinn: ein Stückchen Sauerteig, wie man es nämlich für den nächsten Backtag sich aufbewahrte. Jeder Israelit wusste damals, wie gering die Masse des Sauerteigs im Verhältnis zu der des Mehls zu sein pflegte: μικρὰ ζύμη, sagt Paulus I Cor 5 6 Gal 5 9, ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ; solch ein Sprichwort schwebte vielleicht Jesu vor, als er sich umsah nach etwas Kleinem, das hernach sich als gross erweise; wie den κόκκος σινάπεως bot ihm die Volksweis-

beit auch ζύμη, und so stellte er beide zusammen. ἕως οὗ vgl. ἕως ὅτου Lc 13 8. ζυμωθῆναι durchsäuert werden = Exod 12 34, den Charakter der ζύμη annehmen. ὅλον ganz und gar, nämlich die drei Sat, vgl. Lc 11 34—36; ob der Schreiber zu ὅλον ein Subst. τὸ ἄλευρον oder τὸ φύραμα hinzudachte, ist gleichgiltig. Wichtiger ist, dass wir als ursprüngliche Lesart auch bei Lc ἐζυμώθη festhalten; D und Blass ziehen ζυμωθῇ vor, aber der Konj. ist bei ἕως οὗ so überwiegend gebräuchlich, dass er viel leichter statt des Indik. eindrang, als das Umgekehrte, und hier wird durch den Konj. geradezu die Wirkung der parabolischen Geschichte ruiniert; wenn blos eine Absicht des Weibes beim Verbergen des Sauerteigs mitgeteilt werden kann, ist ihr Verfahren wenig geeignet, uns die Grösse eines Erfolges in ihrer Gewissheit zu veranschaulichen. So fest wie das ἐγένετο εἰς δένδρον 19 steht das ἐζυμώθη Lc 21, auch das ὅλον und die σάτα τρία kann ich mich nicht entschliessen, wie Blass, einigen Lateinern zuliebe bei Lc als Glossen aus Mt zu streichen; insbesondere ist unmöglich ἀλεύρου σάτα τρία von Mt durch Korrektur eines ursprünglichen ἄλευρον zuwege gebracht worden.

Nichts in dieser kleinen Geschichte reizt zur Umdeutung, und auch Mt wird bei der γυνή, die den Valentinianern allerdings schon die Sophia bedeutete (Iren. I 8 3), gar nichts besonderes gedacht haben. Das Mehl, das schliesslich ganz vom Sauerteig durchdrungen wird, war dem Mc höchstwahrscheinlich die Welt, in die durch Jesu Auftreten das Himmelreich hineingelangt; und das ἔκρυψε (resp. ἐνέκρυψε) mag ihm als der passendste Ausdruck für den gegenwärtigen Zustand des Himmelreichs erschienen sein: den Augen der meisten verborgen! Aber dass das Wort nur in diesem Sinne, und also auch schon von Lc, hätte gewählt werden können, ist eine Uebertreibung. Allerdings auf ein Verstecken kommt es beim Sauerteig nicht an, wie etwa Jos 2 4 es von Rahab heisst καὶ λαβοῦσα ἡ γυνὴ τοὺς δύο ἄνδρας ἔκρυψεν αὐτούς, aber wie hebr. צפן neben der Bedeutung verstecken (Jos 2 4) auch die von aufheben, gut unterbringen bekommt, so kann κρύπτειν den Sinn des Geheimhaltens ganz verlieren, z. B. ψ 118 11 Job 23 12 Prov 7 1. Lc 13 21 aber ist das κρύπτειν in der Situation noch besonders gerechtfertigt; in der That verschwindet der Sauerteig, der tagelang dort auf dem Sims gestanden hat, vollständig in der Mehlmasse; das Weib schüttet und knetet ihn in diese hinein, ohne dass man an der eine Zunahme bemerkte; dann lässt sie das Gemengsel eine gute Weile, vielleicht mit einem Tuch bedeckt, stehen, und wenn sie es wieder ansieht, ist der Teig mächtig in die Höhe gestiegen, und das Mehl hat sich von oben bis unten in gesäuertes verwandelt. Aehnlich, meint Jesus, geht es im Himmelreich zu: zuerst, wenn es in

die Welt eintritt, verschwindet es förmlich unter der Masse des Irdischen, am Schluss wird nichts übrig bleiben als Himmelreichsartiges.

Nicht als Erster, aber am entschiedensten hat STEINM., weil für das Himmelreich makelfreie Bilder zu erwarten seien, und die ζύμη in der Schrift immer etwas Schändliches abbilde, hier in der ζύμη statt wie die Alten das Himmelreich vielmehr das alte heidnische und jüdische Wesen erblickt, das die Gläubiggewordenen ins Himmelreich mitbringen, zu grosser Gefahr für das Ganze; schon vor STEINM. hatte, die Konsequenz zur Ungereimtheit entwickelnd, ein Engländer auch den Senfbaum auf Satans Reich gedeutet. Wir haben längst auf die Makelfreiheit der von Jesus gebrauchten Bilder zu verzichten gelernt, würden übrigens auch die ζύμη zu verteidigen vermögen. Da die Einführungsformeln der Parabeln nicht immer genau sind, wäre an und für sich schon möglich, dass das Himmelreich Lc 13 20f. als der passive, nicht als der aktive Faktor erschiene: das Himmelreich erlebt ähnliches wie dort das Mehl durch die säuernde, verunreinigende Gewalt des Sauerteigs. Indess neben dem Triumphspruch vom Senfkorn ist solche Belehrung ungeheuerlich; überhaupt hätte Jesus nie mit einem ἐζυμώθη ὅλον in dem Sinne von: ganz verseucht, einen Ausblick in die Zukunft seines Reichs schliessen können. Es bleibt dabei, dass dies Parabelpaar mit doppelter Kraft uns aus den Erfahrungen des täglichen Lebens auch für das Himmelreich hinter unscheinbaren Anfängen ein glorreiches Ende wahrscheinlich machen soll. Alles weitere gehört in das Gebiet der erbaulichen Einlegung. Das Senfkorn lehrt uns nichts über die Einfachheit des Evangeliums gegenüber seinen Konkurrenten, den Religionen und philosophischen Systemen, nichts über die Unentbehrlichkeit eines fruchtbaren Ackers, den nach Jesu Meinung trotz der Erbsünde die Welt doch bilde, der Sauerteig nichts über die gährende, dadurch umwandelnde Wirkung, die das Reich Gottes auf die Welt ausübt; ebenso haben wir zu verzichten auf die beliebte These, im Senfkorngleichnis solle die extensive, im Sauerteiggleichnis die intensive Kraft des Himmelreichs dargestellt werden, dort seine Ausbreitung über alle Nationen, hier das Eindringen seiner Prinzipien in das ganze Menschenleben, in das des Einzelnen, wie das der Völker und Staaten. Selbst B. WEISS operiert noch mit diesen Unterschieden von extensiver und intensiver Entwicklung, glaubt nur der geschichtlichen Situation, aus der heraus Jesus sprach, es schuldig zu sein, jede Hinweisung auf den Weltberuf des Christentums hier zu verneinen; trotz seiner kleinen Anfänge bleibe das Gottesreich bestimmt, das ganze Volk zu umfassen, das ganze Volksleben zu durchdringen. Sehr richtig bemerkt er, dass die

Parabeln über die Zeit, in der sich jener Prozess vollziehe, gar nichts andeuten, von jahrtausendelanger Entwicklung nähmen sie nichts in Aussicht. Aber dass Jesus hier die Volkserwartung nicht sowohl zu berichtigen als sie gegen den aus den scheinbar so geringen Anfängen des Gottesreichs zu entnehmenden Anstoss sicherzustellen wünschte, kann wahr sein, ohne dass nun Jesus blos von dem reden muss, was das Gottesreich „seinem Volk sein und bringen wollte". Jesus bekräftigt hier, dass das Ideal in voller Herrlichkeit sich erfüllen wird; über den Inhalt dieses Ideals sagt er näheres nicht aus, weder dass er wie der beschränkteste Jude Gottes Reich nur für Israel vorhanden glaube, noch dass die fernsten Völker genau so gewiss ihm einverleibt werden wie die Kinder Abraham's. Die ganze Fragestellung verrät sich als Rest der allegorischen Exegese, die das Epha Mehl nach sonstigen Massstäben entweder auf die zwölf Stämme Israels oder auf die ganze Menschheit verteilt; Jesus hat nicht darüber reflektiert, über wie viel Länder der Schatten der Senfstaude reicht und wie viel Metzen des Mehls der Welt von einem Klumpen seines Sauerteigs durchsäuert werden, sondern verkündigt, dass, so gewiss wie das Senfkorn zum Baum wird und eine ζύμη ihren Trog Mehl ganz und gar durchsäuert, eben so gewiss das Himmelreich trotz unscheinbarer Anfänge sein Ziel erreicht. Die Verwandtschaft mit Mc 4 26 ff. ist besonders bei dem Lc-Text gross; die Kleinheit des Anfanges wird ja erst durch Mc und Mt beim Senfkorn betont, beim Sauerteig auch von Mt nicht, nur das Gross- und Starkwerden wird betont; wenn Mc aus einer Quellenschrift eine Parabel kannte, die von einem Samen erzählte: ὃν ἔβαλεν ἄνθρωπος καὶ ηὔξησεν καὶ ἐγένετο εἰς δένδρον, so musste sie ihm wohl geeignet erscheinen neben seine Parabel von der Saat 26—29 gerückt zu werden. Das Bildwort vom Sauerteig liess er fort, um nicht durch Ueberfülle zu schaden: seine Trilogie von Saatgleichnissen in 4 hatte ja die Hauptgedanken der Lehre vom Himmelreich gebracht: eine bleibende Stätte findet es nur unter den Menschen, die das Evangelium hören und annehmen und Frucht bringen; aber besorgt um seine Zukunft dürfen wir nie sein, da es unfehlbar, unabhängig von Gunst und Abneigung der Menschen, aus eigner Kraft sich fortentwickelt bis zum Ziel; endlich je kleiner es jetzt erscheint, um so glänzender nur wird dereinst seine Grösse sich offenbaren. Es ist von hohem Interesse, dass dies μικρότερον ὂν πάντων fast gewiss ein Zusatz des Mc ist; Jesus selber fand das gegenwärtige Himmelreich gar nicht so überaus klein, beinahe unsichtbar, er fand es nur vom Ideal noch weit entfernt: da lehrte er seine Jünger das Ende nicht am Anfang zu suchen. Ob er vielleicht

den Weizensamen, das Senfkorn, den Sauerteig sich für die Himmelreichsparabeln auch deswegen erlesen hat, weil sie alle die Vorstellung eines ununterbrochenen Fortschritts erzeugen, wage ich nicht zu verneinen, aber auch nicht zu behaupten; dass wie andre Dinge auch das Himmelreich mit der Zeit zunimmt, an Umfang und Einfluss gewinnt, war ja ein sehr nahe liegender Gedanke. Aber Jesu Hauptinteresse bei den Parabeln vom Senfkorn und Sauerteig war nicht, die Notwendigkeit und die Weisheit einer längeren, allmählich fortschreitenden Entwicklung, sondern die Gewissheit, dass beim Himmelreich die Periode der Vollendung auf die der Mangelhaftigkeit folge, sorgenden Jüngern klar zu machen; er ist eben kein Geschichtsphilosoph, sondern ein Prophet.

49. Vom Schatz und von der Perle. Mt 13 44–46.

Nur Mt hat uns das schöne Parabelpaar vom Schatz im Acker und der einen, köstlichen Perle erhalten. Er fügt es ohne überleitende Formel an seine Deutung der Unkrautparabel an; bei dem τότε οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσιν etc. 43 konnten ihm freilich Sprüche über die Kostbarkeit des Himmelreichs in den Sinn kommen. Er beginnt 44: Aehnlich ist das Himmelreich einem Schatze, 45: wiederum (zu πάλιν vgl. S. 563) ist das Himmelreich ähnlich einem Kaufmann; Einleitungen wörtlich wie 31 33 und ebenso wenig wie dort bestimmt, die Aehnlichkeit zwischen dem Himmelreich und dem unmittelbar danebenstehenden Substantiv zu behaupten, sondern dasselbe, was die kleinen Geschichten von dem Schatz und von dem Kaufmann zeigen, gilt in Sachen des Himmelreichs. θησαυρός hier wohl Truhe mit Goldstücken, anders 52 S. 129, aber sie ist verborgen worden, niemand weiss von wem, vor langen Zeiten, im Acker, ἐν τῷ ἀγρῷ vgl. 24 31. So hat der Knecht Mt 25 25 das eine Talent, — es hätte wahrlich auch solchen Schatz gebildet — ἐν τῇ γῇ verborgen (ἔκρυψα wie hier κεκρυμμένῳ), versteckt; der generische Artikel ist hier bei ἀγρῷ so angebracht wie 25 25, wenn auch statt ἡ γῆ in Vorbereitung auf den Schluss τὸν ἀγρὸν ἐκεῖνον (vgl. 24 46 50) hier sogleich der „Acker" genannt wird: da ist das Auffinden durch einen Unbeteiligten am wahrscheinlichsten. Zur Sache vgl. Artemid. II 58 οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ τὴν γῆν ἀνασκαφῆναι θησαυρὸς εὑρίσκεται. Das beleuchtet die Fortsetzung: ὃν εὑρὼν ἄνθρωπος (= 24 31, D ersetzt es durch τις!) ἔκρυψεν; jemand, der auf dem Acker zu graben hatte, fand den Schatz. Er versteckte ihn schleunigst, natürlich durch tieferes Eingraben an der Fundstelle. Mit solchem Finden von Schätzen beschäftigte sich die Phantasie der Alten gern; s. Artemid. I 2 5 II 58; IV 59 zählt er es zu den Beispielen für das

ἀδόκητον. „Und vor Freude geht er hin — nur zur Verlebendigung tritt das Präs. ein, der Charakter der Erzählung bleibt unangetastet — und verkauft alles, was er hat, und kauft jenen Acker.“ Die drei καί in 44b bestätigen, dass Mt hier aus älterer Quelle schöpft. ἀπὸ τῆς χαρᾶς αὐτοῦ: ἀπό führt die Ursache ein = Act 12 14, vgl. ἀπὸ τοῦ φόβου Mt 14 26 28 4. An letzter Stelle hat φόβου einen gen. obj. αὐτοῦ bei sich, trotzdem werden wir nicht mit Ital. und Nsg. hier das αὐτοῦ als gen. obj. „aus Freude an ihm“ nehmen, sondern subj. „in seiner Freude“, das αὐτοῦ malend, etwa wie χαρὰ καρδίας αὐτοῦ vgl. Jer 15 16 Lament 5 15. ὑπάγει καὶ πωλεῖ episch wie das ἐλθεῖν καὶ κατασκηνοῖν 31. Die Formulierung ist keinesfalls unabhängig von 19 21 = Mc 10 21; dass dort Mt schreibt ὕπαγε πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα . . . καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ, Mc aber vgl. Lc 18 22 ὕπ. ὅσα ἔχεις πώλησον etc. dürfte wieder dafür sprechen, dass Mt 13 44 mit ὅσα ἔχει treu bei seiner Vorlage verblieben ist. Auch Mc 12 44 ist πάντα ὅσα εἶχεν populäre Umschreibung für den ganzen Besitz. Den verkauft der Mann bei Mt, d. h. er verwandelt ihn in baares Geld wie 19 21 und kauft jenen Acker. ἀγοράζειν, uns von dem Ackerkauf Lc 14 18 her bekannt, begegnet in Korrespondenz mit πωλεῖν z. B. Jes 24 2 I Mcc 12 36 13 49. Damit schliesst die Geschichte, weil der neue Besitzer des Ackers ja auch Besitzer des nur ihm bekannten Schatzes ist; sein bischen Hab und Gut vorher mag, da er als Tagelöhner arbeitete, objektiv wenig wert, um so unentbehrlicher für ihn gewesen sein; Andern musste es närrisch erscheinen, dass er es so plötzlich, um jeden Preis, losschlug: er ist durch sein kluges Opfern ein gemachter Mann geworden. Hinter Mt 44 ergänzt jeder Leser das καὶ ἐπλούτησε, das Artemid. IV 59 hinter θησαυρὸν εὗρε schiebt.

45 nennt einen Kaufmann, vgl. Apc 18 3—23 Mt 22 5; das pleonastische ἄνθρωπος vor ἔμπορος dürfte echt sein wie 52 18 23 u. s. Dieser Kaufmann wird aber noch näher beschrieben als ζητῶν καλοὺς μαργαρίτας, wie der ἄνθρωπος 25 14 als ἀποδημῶν, er sammelt zu Geschäftszwecken edle Perlen. Ueber die Perle, die im Luxus der alten Welt etwa die Rolle spielte wie heute der Diamant s. Usener (Festschrift für C. von Weizsäcker 1893, S. 201 ff.); Mt 7 6 stehen die Perlen im Parallelismus zu τὸ ἅγιον! 46 beginnt anakoluthisch ein Hauptsatz; „nachdem er aber eine kostbare Perle gefunden, ging er fort, verkaufte alles, was er hatte und kaufte sie“ πολύτιμος = Joh 12 3 ist ein Superlativ von καλός; das ἕνα lassen zwar D und alte Lateiner fort, es ist aber kaum entbehrlich, nicht um die Einzigartigkeit dieser Perle festzustellen, sondern die Thatsache, dass der Mann für ein Exemplar der kostbarsten Sorte Perlen gerne alles dahingiebt. Da vorher der Kaufmann

als „Sucher“ charakterisiert war, braucht für den Fall solches Fundes hier seine Freude nicht wie 44 ausdrücklich konstatiert zu werden. ἀπελθὼν (= 25 25) πέπρακεν πάντα ὅσα εἶχεν ist nur stilistische Variante für ὑπάγει κ. πωλεῖ π. ὅ. ἔ. 44. Bei πέπρακεν haben wir keine Ursache, „das Perf. inmitten von Aoristen“ besonders zu motivieren; es vertritt für die spätere Sprache den Aor. von πιπράσκω mit, vgl. Jes 50 1. Nsg.'s Sprachkenntnisse finden in dem Aor. ἠγόρασεν ein fortwährendes Bemühen um das Reich Gottes gezeichnet; Andern wird der Aorist zur Zeichnung des Fortwährenden ungeeignet erscheinen, und ein fortwährendes Kaufen einer Perle sehr unpraktisch. Selbstverständlich soll das ἀγοράζειν hier wie 44 den Käufer einfach in den Besitz des wertvollen Objektes bringen.

Ueber den schatz- und perlenhaften Charakter des Himmelreichs ist seit alten Zeiten viel Geistreiches und Geschmackloses geäussert worden; es verliert für die Exegese seinen Wert dadurch, dass die Texte nicht im Schatzfinder und im Perlensammler den Christenmenschen beschreiben, sondern nur erklären, dass man es mit dem Himmelreich so hält wie jener Schatzfinder und jener Kaufmann. Gut, dass es so liegt, denn „makelfrei“ sind die Bilder wieder nicht. Der Kaufmann stand, wie Sir 26 29 lehrt, unter Israels Frommen nicht eben im besten Ruf, auch hier 45 f. scheint er den Verkäufer, wennschon nicht in grober Form, zu übervorteilen, und das Verfahren des Ackerkäufers ist nach den Begriffen der heutigen Moral keineswegs zu billigen, wenn auch die Alten und zwar Juden wie Heiden darüber im Unklaren waren, s. Baba Mezia c. 2 f. 88[c], Philostr. vita Apoll. II 39 VI 39.

Die Parabeln veranschaulichen beide ein und denselben Gedanken: Wie jedermann um eines grossen Glücksgutes willen (z. B. Schatz, Perle), die kleineren alle zusammen (was er überhaupt besitzt) gern und freudig dahingiebt, so muss der Mensch um des Himmelreichs willen, d. h. um da hinein zu gelangen, auf alles andre verzichten. Mt mag ja bei dem Schatz an das Himmelreich gedacht haben, bei der einen kostbaren Perle erst recht, die Identifizierung des Ackers dürfte ihm schon schwer geworden sein. Ursprünglich aber waren die Parabeln auf keinerlei Allegorese angelegt. Das einzige tert. comp. ist, wie die einfachste Klugheit allen alten Besitz hingiebt, wenn nur durch dies Opfer ein neuer schönerer erworben werden kann; und so sind auch alle Differenzen zwischen den beiden Geschichten unerheblich, sachlich von Bedeutung blos das ihnen Gemeinsame. Nsg. zwar ist stolz, in 44 die Notwendigkeit des Aufsichnehmens von manchem gelehrt zu finden, was zur Gerechtigkeit der Reichsgenossen gehört, Mühsal und Arbeit, wie sie der Besitz des Ackers mit sich bringe, 45 die Not-

wendigkeit des Aufgebens vieler Dinge um des Himmelreichs willen, die an sich wertvoll sind. Greller kann sich der Widersinn der Methode kaum blosstellen: als ob der Mann in 44 nicht gerade so viel wie der in 45 f. aufgäbe, und als ob er den Acker kaufte, um ihn unter Mühe und Qual zu bewirtschaften! Aber es ist nicht eben besser begründet, wenn GÖB. aus der Verborgenheit des Schatzes einen Protest gegen die veräusserlichende jüdische Reichserwartung heraussieht — die Güter des wahren Himmelreichs gehören dem Gebiet des dem äusseren Blick verborgenen Innenlebens des Geistes an! — wenn das ἔκρυψε 44 ihn lehrt, sich des Gefundenen nicht voreilig zu rühmen, wenn er daran, dass 45 f. dem Finden ein Suchen vorangeht, merkt, dass nur der Mensch Aussicht hat das kostbare Gut des Gottesreichs auch nur zu finden, der in den Gütern dieser Welt kein Genügen findet, sondern sie geringschätzend nach bessern bleibend befriedigenden Gütern sucht. Und leider nötigt uns hier ganz besonders kräftig B. WEISS, seine Grundsätze gegen seine eigne Praxis zu verteidigen. Auch WEISS meint, in dem einen Gleichnis werde das Reich angeboten, im andern sei es längst Gegenstand des Sehnens, im einen müsse erworben werden, was Vorbedingung für den Besitz sei, im andern der Besitz selber; das eine zeige, wieviel es koste Jesu Jünger zu werden, das andre wieviel es koste ein solcher zu bleiben; die Sprüche Mt 8 19 f. 21 f., die auch diese Fragen beantworteten, sollen lediglich Illustrationen zu unsern beiden Parabeln sein!

Aber diese Weisheiten verdankt WEISS nur der Ausdeutung von Zügen, die zu dem einmal gewählten Motiv als notwendige Staffage gehörten. Nach einem Schatz in den Aeckern herumsuchen, ist das Thun eines Narren; dagegen ein Mann, der nicht Perlen sucht, also ihren Wert nicht kennt, wird auch für die gefundene nicht viel ausgeben (vgl. Phaedr. fab. III 12: pullus ad margaritam). Den Acker kauft 44 der Finder, weil er den Schatz allein doch nicht vom Besitzer hätte erkaufen können — der hätte ihn hübsch heimgeschickt —, und was hätte wohl 46 der Kaufmann als Vorbedingung für den Besitz der Perle anschaffen können? Da der Käufer 44 gewiss sofort den Schatz im erworbenen Acker gehoben hat, ist er glücklicher Besitzer so gut wie der Käufer der Perle; auch dessen Besitzstand verändert sich durch den Ankauf des kostbaren Exemplars so gründlich wie der des Lohnarbeiters 44; was für ein Recht hat man zur Unterscheidung von werden und bleiben? So wenig wir mit dem Himmelreich verfahren werden wie die Glücklichen 44 und 45 f. mit ihrem Schatz und ihrer Perle — der eine giebt den Schatz doch allmählich aus für ein lustiges Leben, der andre, da er Kaufmann ist, schlägt die Perle mit riesigem Gewinn

an einen Fürsten los, andernfalls würde er bald verhungern — so wenig geht uns ihr Suchen, Verbergen, Ackerkaufen als solches etwas an: hier soll uns nur das πώλησον πάντα, wo das Himmelreich erworben werden kann, als Akt der Klugheit mundgerecht gemacht werden. Es ist der Sinn von Mc 10 17—31, aber auch von Lc 14 26 ff., der in diesen Parabeln einen Ausdruck findet, nur noch so frisch, fröhlich, der Zustimmung aller Ernsten gewiss, dass wir die Worte in die sonnigen Zeiten von Jesu Thätigkeit verlegen möchten. Deshalb brauchen wir nicht, wie beinahe alle protestantischen Exegeten, an diesem πωλεῖν ὅσα ἔχει die Hälfte abzumarkten, aus „alles" „viel", aus „verkaufen" „innerlich im Verhältnis zum Himmelreich geringschätzen", aus „relinquere" „postponere" zu machen, brauchen ebensowenig mit vielen katholischen hier das Mönchtum gepriesen und den Besitz verdammt zu finden.

Die Männer 44 und 46 verkaufen doch nicht darum alles, weil es sich nicht ziemte, neben dem Schatz und der Perle noch andres zu besitzen, sondern weil sie nur dadurch sich den Kaufpreis verschaffen: hätten sie durch den Verkauf der Hälfte ihres Mobiliars genug bares Geld erlangt, so hätten sie das übrige natürlich behalten. So lehren die Parabeln uns auch nur, dass als Preis für das Himmelreich schlechterdings nichts, selbst Vater und Mutter nicht zu teuer sein darf: wo der Erwerb des Himmelreichs durch Behalten von früherem Besitz gefährdet wird, heisst's freudig fahren lassen, aber nicht weil das Fahrenlassen, das Verzichten, das Besitzlossein an sich das Himmelreich verschaffe, sondern weil, wenn solch ein Preis dafür gefordert wird, er noch immer gering ist gegen das Erkaufte. In drastischer Form lehrte Jesus durch dies Parabelpaar, weniger in Polemik gegen jüdische Volkserwartungen als zur Anstachelung der Seinen zu voller Opferfreudigkeit, den unermesslich hohen Wert des Himmelreichs.

C. Die Beispielerzählungen.

50. Vom barmherzigen Samariter. Lc 10 29—37.

Es bleiben uns von den parabolischen Abschnitten der synoptischen Evangelien nur noch die vier allein bei Lc erhaltenen Erzählungen, die, ohne dass erst eine Uebertragung eines an andersartigem Stoff gewonnenen Gedankens auf das religiöse Gebiet stattzufinden hätte, einen religiösen Gedanken in seiner unangreifbaren Allgemeingiltigkeit in der Form eines besonders günstig gewählten Einzelfalls veranschaulichen. Wir beginnen mit der Geschichte vom barmherzigen Sa-

mariter, und thun gut, sie erst ohne Rücksicht auf den Zusammenhang bei Lc auszulegen.

30: ein Mensch zog von Jerusalem herab nach Jericho und fiel unter Räuber, die ihn dann auch auszogen und ihm Schläge versetzten und abgingen, während er halbtot liegen blieb. ἄνθρωπός τις = 15 11 16 1 19 12, wie sich bald zeigt, auch hier wie 15 4 ein Mann, und allerdings wahrscheinlich ein Jude; denn zwischen Jerusalem und Jericho pflegten Juden den Verkehr zu bilden, und auf einen Ausnahmefall deutet nichts; dass Jesus absichtlich die unbestimmte Bezeichnung gewählt habe, um hervorzuheben, wie der Samariter nicht nach Volk und Religion fragte, ist eine noch viel haltlosere Hypothese als die sehr beliebte Annahme, darum eben feire Jesus hier den Samariter, weil er einem Mitgliede der ihm so verhassten Judenschaft geholfen habe. Dem Halbtoten konnten doch der Priester, der Levit und der Samariter nicht so gleich ansehen, ob er Jude, Samariter oder sonst ein Asiat war? In der Herberge oder auf dem Wege dahin wird allerdings der Samariter erfahren haben, mit wem er es zu thun hatte, aber da dessen keine Erwähnung geschieht, ist es dem Erzähler auf diesen Gesichtspunkt nicht angekommen; der Samariter wird gefeiert nicht weil er einem Juden, sondern weil er einem hülflosen Fremden hilft. καταβαίνειν = 6 17 abwärts ziehen, Imperf. wie εἶχεν οἰκονόμον 16 1 vgl. 15 11 zur Schilderung der beim Eintreten der neuen Ereignisse bestehenden Situation; er war unterwegs. ἀπὸ Ἱερουσαλήμ εἰς Ἱεριχώ (ἀπό — εἰς korrespondierend wie 2 15) eine Entfernung von etwa vier Meilen, Jericho liegt erheblich tiefer als Jerusalem, daher καταβ. Noch nie haben wir solch eine bestimmte Angabe in einer Gleichnisrede getroffen — der Name Lazarus 16 19 ff. ist ein noch merkwürdigerer Fall der Art — ; sie darf uns aber nicht Verdacht gegen die Echtheit dieser Geschichte erwecken, denn sie hat ihren guten Zweck. Die Gegend zwischen Jerusalem und Jericho war nach Joseph. bell. jud. IV (VIII 3) 474 ἔρημον καὶ πετρῶδες, dort also ein Räuberüberfall am wahrscheinlichsten, andrerseits war in der Nähe von Jerusalem das Vorbeikommen von Tempelpersonal verschiedener Klassen am wenigsten auffällig. Die geistliche Deutung von Jerusalem und Jericho auf das Paradies und die Welt ist ja abgeschmackter aber kaum unbegründeter als die Annahme, wegen der Städtenamen sei hier eine wahre Geschichte geboten worden. λῃσταῖς περιέπεσεν, Räubern anheimfallen, s. Artemid. I 5 λῃστηρίῳ περιπεσεῖν, II 22 πονηροῖς ἀνθρώποις καὶ ὠμοῖς, III 65 wörtlich wie hier, vgl. Jac 1 2; dies περιπίπτειν ist genau gleichwertig mit dem ἐμπίπτειν εἰς 36 (vgl. Strab. XIV 5 6: ἐμπεσεῖν εἰς τὰ λῃστήρια), der Nebenbegriff des plötzlich auf jemand Stossens (J. Weiss) liegt nicht in

περιπίπτειν. οἳ καὶ . . . ἀπῆλθον. ἀπέρχεσθαι sich davon machen wie Mt 13 25, für das Hauptverb merkwürdig inhaltslos, aber es bildet mit dem unmittelbar folgenden ἀφέντες ἡμιθανῆ eine begriffliche Einheit. Das ἀφέντες ist dem ἀπῆλθον gleichzeitig, ἀφιέναι = zurücklassen 18 29, ἡμιθανής halbtot wie IV Mcc 4 11 (attisch ἡμιθνής, so Heliod. I 1), das τυγχάνοντα des t. rec. bei ἡμιθανῆ ist offenbar Glosse. Aber wie sie den Ueberfallenen in diesen jammervollen Zustand gebracht, malen die vorangehenden Partizipien ἐκδύσαντες αὐτὸν καὶ πληγὰς ἐπιθέντες, die logisch dem ἀπῆλθον ἀφ. ἡ. koordiniert sind; in drei Akten verläuft ihre Schandthat, sie plündern ihn aus, prügeln ihn und überlassen ihn dann in seiner Hülflosigkeit ruhig seinem Schicksal. ἐκδύειν entkleiden = Mt 27 31, also nicht sein Geld blos, auch das Hemd vom Leibe entrissen sie ihm. πληγὰς ἐπιτιθέναι vgl. Act 16 23. Ob sie ihn schlugen, weil er sich zur Wehr setzte oder aus Wut, weil sie nicht so viel, wie sie erhofft, bei ihm vorfanden, wird wohl dem Lc so gleichgiltig erschienen sein wie vielen Exegeten hochwichtig. Lc erwähnt die πληγαί blos, weil daraus die Wunden 34 sich erklären (auch bei Lucian Tox. 11 haben wir πληγαί als Ursache von τραύματα), und diese erforderlich sind, um die Erbarmungswürdigkeit des Aermsten eindringlich zu veranschaulichen. Das καὶ vor ἐκδύσ. ist weder mit dem καὶ vor πλ. ἐπιθέντες zu einem sowohl — als auch (B. und J. Weiss) zusammenzuziehen noch dem ἐκδύσαντες vorzubehalten und ein „nicht etwa blos beraubt“ zu supplieren (Godet, Hltzm.), sondern gehört zu οἳ wie Phil 3 20 4 10, vgl. ὃς δή Mt 13 23 = die denn auch nach Räuberart verfuhren. Sehr ungeschickt ist es freilich nun zu sagen, es gehöre zu ἀπῆλθον; nein, den gesamten Inhalt des Relativsatzes erklärt es für dem zuerst erwähnten λῃσταῖς περιπεσεῖν konform. 31: „zufällig aber zog ein Priester jene Strasse, und wie er ihn sahe, ging er vorüber. 32 Und ebenso auch ein Levit, der an den Platz geriet, wie er kam und sahe, ging er vorüber.“ κατὰ συγκυρίαν zufällig, gerade, συγκυρία von Symm. I Reg 6 9 zur Wiedergabe des hebr. מקרה (LXX σύμπτωμα) gebraucht, hier mit κατὰ adverbial wie Can. Apost. 33 statt des gewöhnlicheren κατὰ συντυχίαν) oder κατὰ τύχην. Den Ausdruck (Ital. fortuito u. ähnl., in Vg. vorsichtig korrigiert in accidit autem ut) findet Godet etwas ironisch, Stockm. verteidigt ihn sehr ernst gegen den Schein, als solle der Zufall Gottes Weltregierung durchbrechen: der Erzähler redet aber einfach die Sprache des Volks und hat an solche Tifteleien nicht gedacht. ἱερεύς τις wie 25 νομικός τις; bei Λευΐτης 32 fehlt dies τις, bei Σαμαρίτης steht es wieder, alles offenbar zufällig. Auch der Priester κατέβαινε, wanderte also in der Richtung auf Jericho; er mag nach abgeleistetem Tempeldienst seiner Heimatsstadt zueilen; Jesu wird aber das Woher und

Wohin bei ihm ganz gleichgiltig gewesen sein, da er bei dem Leviten und dem Samariter gar nicht erst andeutet, ob sie hinter dem Priester her oder umgekehrt kamen. Das ἐν ist bei Phrasen dieser Art, vgl. 9 57 Mc 10 32 Mt 5 25 15 32, so das Ueberwiegende, dass der blosse Dativ τῇ ὁδῷ ἐκείνῃ, den mit B die Lateiner bezeugen, hier das Ursprüngliche sein dürfte; gemeint ist die in 30 erwähnte Strasse nach Jericho. καὶ ἰδὼν αὐτόν (den Halbtoten) ἀντιπαρῆλθεν. Für „vorübergehen" würde παρέρχεσθαι genügen, so klagt Hiob 6 15 über seine Nächsten οὐ προςεῖδόν με ... παρῆλθόν με, das αντι verstärkt die Farbe noch: in entgegengesetzter Richtung, vgl. hebr. מִנֶּגֶד; genau so Heliod. VII 27 ἀντιπαρῄει. Eine konzessive Bedeutung — vorbei, obwohl ihm gegenüber, gehen — kann das ἀντί in solchem Compositum keinenfalls haben. ἰδών besagt nicht, dass der Priester den Unglücklichen sehen musste, als habe er quer über den Weg gelegen, auch nicht, dass er ihn sich erst genau besah, wunderlicher noch ist die kausative Fassung: wegen des entsetzlichen Anblicks, der sich ihm bot, sei er davongelaufen. Am besten nimmt man das Verhältnis von ἰδών zu ἀντιπ. hier und 32 wie das Verhältnis von ἐκδύσαντες zu ἀπῆλθον; es ist eine wirkungsvolle Zurückhaltung, die blos die Thatsachen konstatiert, sich ein Urteil über die Vorgänge in den Herzen jener beiden gar nicht erlaubt: er sieht ihn und er geht weiter. Die Ausleger wissen freilich um so besser Bescheid mit den Motiven des Priesters; hier hat er Furcht auch ausgeplündert zu werden, dort sagt er sich, er könne doch nichts helfen, dort ist er besorgt, durch Anfassen eines blutenden Menschen sich zu verunreinigen; für den Verlauf der Geschichte sind aber die Motive beim Priester wie beim Leviten irrelevant; nur das Resultat, dass der Halbtote in seinem Elend vorläufig liegen bleibt, ist von Bedeutung. 32 ὁμοίως δὲ καὶ Λευΐτης, vgl. I Cor 7 3 4 Mc 4 16: ebenso macht es ein Levit. Von dem folgenden Inhalt 32 sind blos die beiden letzten, absichtlich mit 31 gleichlautenden Worte ganz gesichert, wenigstens wird das hinter ἰδών vereinzelt hier und reichlicher in 33 bezeugte αὐτόν nur aus 31 nachgeschleppt sein. Zwischen Λευίτης und ἰδών nun will Blass in seiner romana nichts weiter lesen. Ein Italacodex reicht aber nicht aus, um uns in 32 jede Parallele zu dem κατέβαινεν τῇ ὁ. ἐ. 31 und dem ὁδεύων ἦλθεν etc. 33 entbehrlich erscheinen zu lassen; κατὰ τὸν τόπον und καί vor ἰδών darf man uns nicht nehmen. „Der Platz" ist der, wo der Halbtote lag, ein Demonstrativum so wenig nötig wie Joh 5 13 6 10. Ob aber nun blos γενόμενος (dies ist am wenigsten gut bezeugt) oder blos ἐλθών oder γενόμενος und ἐλθών zum ursprünglichen Text gehören, wird sich nie feststellen lassen. Das lokale κατά passt zu γίνεσθαι (Act 27 7) nicht schlechter als zu ἐλθεῖν (Act 16 7); durch Lc 19 5 (= Gen 22 3 9) ἦλθεν

ἐπὶ τὸν τόπον und 22 40 γενόμενος ἐπὶ τοῦ τόπου ist die Gleichwertigkeit beider Verba für Lc gesichert. Bei Annahme der Echtheit der beiden Part. erklären sich die Varianten am leichtesten; Ueberflüssiges wurde gestrichen. Natürlich kann dann Lc mit ἐλθών hier nicht noch einmal das haben sagen wollen, was schon in γενόμενος κατὰ τ. τ. lag; das ἐλθών würde ein Herzutreten nach dem Hingelangen ausdrücken, eine kleine Steigerung gegenüber dem blossen ἰδών 31. Selbstverständlich ist es nicht zufällig, dass hier gerade ein Priester und Levit als Unbarmherzige auftreten, ehe in dem Samariter die Barmherzigkeit naht; wie Joh 1 19 sind Priester und Leviten die offiziellen Repräsentanten des Judentums, statt der in den Synoptikern sonst ganz überwiegend eine solche Rolle spielenden Pharisäer und Schriftgelehrten. Ueber die Reihenfolge haben schon Aeltere spekuliert, STOCKM. nimmt Anstoss an der Antiklimax, die den höheren Geistlichen an die Spitze stellt, wodurch das unfreundliche Verhalten des Leviten wirkungslos gemacht werde; er möchte doch eine Klimax herausbringen, insofern es für den Priester in den Reinigkeitsvorschriften noch entschuldigende Erwägungen gab, die bei dem niederen Kleriker wegfallen. Es bedarf dieser Feinheiten nicht; Lc 31 f. folgt der Levit auf den Priester, weil man gewöhnt war, sie in dieser Reihenfolge zu nennen (vgl. auch Joseph. Ant. XI (IV 1 ff. V 1 ff.) 80 ff. IV Esr X 22) und Lc die Mittel einer raffinierten Rhetorik verschmähte. 33 bringt das Gegenbild: „ein Samariter aber kam auf der Reise an ihn heran und wurde beim Sehen von Mitleid ergriffen (34) und trat herzu, verband seine Wunden, indem er Oel und Wein darauf goss, und hob ihn auf sein Reittier und brachte ihn in eine Herberge und verpflegte ihn.“ Ein Samariter, in den Augen des Juden ein elender Ketzer, ὁδεύων auf der Reise befindlich = Tob 6 6 B (dafür ℵ πορεύεσθαι) Clem. Al. Paed. II 11 117, vgl. οἱ ὁδεύοντες καὶ πλέοντες Artemid. II 12 37 III 65, sonst in LXX und N. T. nur die Composita wie παροδ. διοδεύειν. ἦλθεν κατ' αὐτόν, κατά = 32, aber hier schwerlich mit LUTHER auf den Ort zu beziehen, sondern auf den Verwundeten, da das nächste αὐτοῦ 34, obwohl dieser inzwischen nicht genannt worden ist, nur ihn bezeichnen kann, er auch schon bei ἰδών als Objekt gedacht werden soll. Vgl. wie Judith 3 9 ἐλθεῖν κατὰ πρόσωπον mit einem Ortsnamen, ib. 10 23 mit einem Personennamen im Gen. steht.

καὶ ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη. in wirkungsvoller Schlichtheit dem καὶ ἰδὼν ἀντιπαρῆλθεν 31 f. entgegengesetzt: sie sahen und gingen weiter, er sah und wurde vom Mitleid ergriffen, vgl. 7 13 15 20. Die Reflexion moderner Exegeten, dass er es nun aber auch beim Mitleid hätte bewenden lassen können und sein hülfreiches Zugreifen 34 einen zweiten noch grösseren Vorzug seines Verhaltens vor dem des Priesters und des

Leviten herstelle, wird dem Erzähler fern liegen; 34 bringt die ihm selbstverständliche Bethätigung des Mitleids; προςελθών dicht heran tretend, wie 7 14 8 24 44. κατέδησεν τὰ τραύματα αὐτοῦ, καταδέω ärztlicher t. t., aber kein Beweis, dass der Schriftsteller Arzt ist, da Sir 27 21 (vgl. 30 7) auch schreibt τραῦμα ἔστιν καταδῆσαι. ἐπιχέων ἔλαιον καὶ οἶνον; beim Verbinden giesst er auf die Wunden Oel und Wein, die er also mit sich führte, wie es wahrscheinlich auf weiteren Reisen zum Gebrauch in ähnlichen Fällen gewöhnlich geschah. Die Verwendung von Oel als Heilmittel ist uralt, auch bei Wunden vgl. Jes 1 6 galt es als Schmerzen lindernd; der Wein mochte im Notfalle die Stelle des von den Aerzten höher geschätzten Honigs (s. Clem. Al. eclog. 31) verteten; Lc hat nach Meinung der Väter eine Mischung von Oel und Wein, wie sie als Trank für Vergiftete Discor. mat. med. V 9 empfiehlt, im Auge. Ursprünglich war vielleicht von einem Salben der wunden Stellen mit Oel und von einem Einflössen von Wein in den Mund des Bewusstlosen, der dadurch wieder etwas zu Kräften kam, die Rede. Allein als zweiter Hauptakt in der Hülfleistung tritt neben κατέδησεν das ἤγαγεν αὐτὸν εἰς πανδοχεῖον. Das Mittel dieser Ueberführung beschreibt der Part.-Satz ἐπιβιβάσας αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἴδιον κτῆνος, der durch καί (D, Lat., Syr.) oder δέ an das Vorige angeschlossen ist. ἐπιβιβ. = 19 35 Act 23 24 vom Heraufheben eines Menschen auf ein Reittier; wenn Stockm. aus dem Gebrauch dieses Worts schon folgert, dass der Halbtote inzwischen aus seiner Ohnmacht erweckt worden sei, da ἐπιβιβ. „heraufsteigen machen" bedeute, nicht „heraufsetzen", so genügt eine Stelle wie II Reg 6 3 ἐπεβίβασεν τὴν κιβωτὸν κυρίου ἐφ' ἅμαξαν zur Berichtigung.

Das κτῆνος werden wir, zumal im Blick auf I Cor 15 39, wo es einfach Vierfüssler heisst, nicht näher bestimmen wollen (ob Pferd oder Maulesel); das ἴδιον dürfte nicht stärker betont sein als Mt 22 5, s. S. 420; dass der Samariter vorher selber geritten war und nun zu Fuss nebenherging, kann ich aus dem Text nicht heraushören. Auch aus dem ἄγειν — wobei ein αὐτόν freilich entbehrlich war, darum von den Blass'schen Autoritäten weggelassen wurde — ist über den Modus des Transports nichts zu erschliessen; es heisst nur: er brachte ihn in ein Wirtshaus. πανδοχεῖον (attisch πανδοκίον) ist nicht blos Karavanserei sondern Gasthaus; 35 erscheint ja auch als Wirt ὁ πανδοχεύς, der für Geld Verpflegung übernimmt. Der Einfall Sepp's, dies πανδοχεῖον genau zu fixieren als Bachurim, eine etwa sieben Kilometer von Jerusalem entfernte Niederlassung, ist komisch; Lc hat gar keine bestimmte Oertlichkeit im Sinn; bei dem Charakter der Geschichte ist es gleichgiltig, ob damals eine oder mehrere Herbergen oder auch keine

zwischen Jerusalem und Jericho lagen; genug, dass der Samariter dem Verwundeten ein Obdach schafft und ihn pflegt, wie das eine Herberge ermöglichte. Dass er aus fortwährend sich steigernder Liebe alles selber machte, nichts dem Wirt überliess, wissen wieder die Exegeten, die für die Vornehmheit der jede Ueberspanntheit vermeidenden Geschichte kein Sensorium haben. Das ἐπιμελεῖσθαι ist aber auch nicht auf ärztliche Pflege zu beschränken, vgl. Act 27 3, sonst müsste ja der Wirt, der 35 dies ἐπιμελ. fortsetzt, auch Arzt oder mindestens Apotheker sein. Epict. Enchir. 11 ist das Objekt des ἐπιμελεῖσθαι seitens der Wanderer sogar τὸ πανδοχεῖον! In erster Linie ist hier an das τρέφειν gedacht, er sorgte für Speise und Trank. 35 „Und am nächsten Tage langte er zwei Denare heraus, gab sie dem Wirt und sprach: Pflege ihn, und was Du mehr verwendest, werde ich bei meiner Rückkehr Dir bezahlen." Zu ἐπὶ τὴν αὔριον ergänze ἡμέραν, = am nächsten, am folgenden Tage, das αὔριον ganz wie Lev 19 6; wörtlich wie hier ἐπὶ τ. αὔ. Act 4 5 für das üblichere τῇ ἐπαύριον z. B. Act 25 6 23. Ein ἐπὶ bei einem ἡ αὔριον als Mittel zur ungefähren Zeitbestimmung wäre recht wunderlich. Das „gegen Morgen", „in der Morgenfrühe" (Syr^{sin} sogar: am Morgen des Tages), das hier Meyer, Stockm., Hltzm., Nsg. annehmen, wird auch durch Act 3 1, wo ἐπὶ τὴν ὥραν τῆς προσευχῆς einfach bedeutet: zur Gebetsstunde, nicht gerechtfertigt. ἐκβαλών = Mt 13 52 herausnehmen, hier aus dem Gürtel; das Wort ist längst zu sehr abgeblasst, um den Gegensatz gegen ein das Geld erst zehnmal in der Hand Umdrehen ausdrücken zu können. δύο δηνάρια, etwa 1,50 Mk. wäre nach Mt 20 2 der durchschnittliche Verdienst eines Tagelöhners für zwei Tage, dürfte also zur Versorgung eines Kranken mindestens ebenso lange ausgereicht haben — verwöhntere Exegeten fürchten: nur einen Tag —, wobei die Reden darüber, dass der Halbtote durch die liebevolle Behandlung des Samariters schon ziemlich hergestellt gewesen zu sein scheine, oder dass bei einem so schwer Verwundeten zwei Denare nur ein Angeld darstellen könnten, gleich wenig die Stimmung des Erzählers treffen. Dieser nennt zwei Denare als eine leidlich anständige Summe, die für den Unterhalt eines Rekonvaleszenten auf ein paar Tage ausgeworfen wird; absichtlich keine grossartige, weil der Samariter als ein einfacher Mann aus dem Volke vorgestellt wird, der nicht viel übrig hat, zumal er noch in fremdem Lande weiterreisen muss. Dass der liebe Mann blos dem Leidenden zu Gefallen die Nacht in der Herberge zugebracht hat, während er sonst vielleicht sein Ziel noch am Abend erreicht hätte, deutet unser Text mit nichts an; noch ferner liegt ihm die Absicht, dadurch, dass der Samariter andern Tages reist, uns zu

lehren, dass wir über der Liebespflicht auch wieder nicht andre Pflichten versäumen dürfen; mit gleichem Recht kann ein andrer Exeget vermuten, der Mann sei immerhin rasch abgereist, weil ihm sonst ein einträgliches Geschäft in Jerusalem zu Gunsten eines Konkurrenten hätte entgehen können. Die δύο δην. gehören als Objekt sowohl zu ἐκβαλών wie zu ἔδωκε; was allerdings nicht der Fall wäre, wenn ἐκβαλών hier nach HOLWERDA und W. BRANDT (Evangel. Gesch. S. 31) die intransitive Bedeutung hätte „beim Hinausgehen". Wenn aber doch schon alte Handschriften ein ἐξελθών vor ἐκβαλών einschieben, offenbar weil sie einen Hinweis auf den Aufbruch des Samariters vermissten, so beweist das, dass sie auf den Gedanken, ἐκβαλών könne gleichwertig mit einem ἐξελθών sein, gar nicht kamen, und wir werden diese Hypothese ad acta legen wie die noch viel unglaublichere, dass ἐπὶ τ. αὔριον zu ἐκβαλών gehöre = für den folgenden Tag zwei Denare als Zehrgeld auswerfend.

ἔδωκεν c. dat. καὶ εἶπεν = 19 13 (das αὐτῷ des t. rec. bei εἶπεν ist sicher zu streichen): ἐπιμελήθητι αὐτοῦ vgl. 34. Der Wirt weiss schon, um wen es sich handelt, und dass dieser Auftrag die Erläuterung zu der Gabe von zwei Denaren ist; eine Bezahlung der eignen Rechnung des Samariters in diese Denare noch mit einzupressen, ist durch die Haltung der Ansprache ausgeschlossen. Da aber im voraus nicht genau abzumessen ist, was man brauchen wird, fügt der Fremde ausdrücklich hinzu, der Wirt solle nur nicht glauben, über diese zwei Denare nicht hinausgehen zu dürfen. ὅτι ἄν = quidquid wie I Cor 16 2 Joh 14 13 15 16 ganz objektiv, ohne eine Erwartung von Mehrausgaben oder einen Zweifel daran anzudeuten; προςδαπανᾶν mehr verwenden, nämlich an Geldeswert bei der Pflege vgl. Lc 14 28 Act 21 24 Herm. Sim. V 3 7, ähnlich προςευεργετεῖν Clem. Hom. IV 14. ἐγὼ ... ἀποδώσω σοι scil. das Objekt von προςδαπ.; ἀποδιδ. = 12 59 reddere, ἐγώ kaum im Gegensatz zu dem Kranken: „ja nicht der, sondern ich", vielmehr soll das ἐγώ wie im Grunde auch Phm 19 ἐγὼ ἀποτίσω in aller Form eine Schädigung des Gläubigers ausschliessen: nicht Du sollst dadurch eine Ausgabe haben, ich trete für sie ein. Den Termin der Abrechnung bestimmt er durch ἐν τῷ ἐπανέρχεσθαί με, unmöglich = wenn ich einmal wieder vorbeikomme, sondern auf meiner Rückreise in die Heimat — ἐν τῷ c. Acc. c. Inf. = 38 8 5 S. 515, ἐπανέρχεσθαι = 19 15 —; also hatte der Samariter sein nächstes Reiseziel, das dann Jerusalem gewesen sein muss, noch vor sich, hoffte aber bald von dort zurückzukehren.

Hier endet die Geschichte; ihr weiterer Verlauf, z. B. ob und in wieviel Zeit der Ueberfallene völlig genesen ist, ob der Samariter noch

einen grösseren Betrag an den Wirt ausgezahlt hat, interessiert den Erzähler so wenig wie 13 9 oder 19 27. Das Urteil über den Punkt, auf den es allein ankam, ist bei jedem Hörer fertig; 36 provoziert es denn auch in der Form: Wer von diesen dreien scheint Dir „Nächster" des unter die Räuber Gefallenen gewesen zu sein? Der Gefragte erwidert 37: „Der die Barmherzigkeit an ihm geübt hat", worauf Jesus das Gespräch schliesst: „Gehe hin und handle Du ebenso." τούτων τῶν τριῶν nach τίς lässt Blass aus, obwohl sein einziger Zeuge D mit τίνα οὖν δοκεῖς πλ. γ. wie Blass selber zugiebt, einen korrupten Text vertritt; der Genet. part. statt des häufigeren ἐξ wie 7 42 14 5. „Diese drei" sind natürlich Priester, Levit und Samariter, denen dann in angemessener Paraphrase der ἄνθρωπός τις 30 gegenübertritt. δοκεῖ σοι γεγονέναι gut griechisch = ist nach Deiner Meinung gewesen. γεγονέναι steht statt des sonst nächstliegenden εἶναι (s. 22 24), weil die Geschichte in der Vergangenheit spielt; die Uebersetzung „ist geworden" wäre sprachlich nicht unmöglich, hat aber hier etwas Affektiertes, insofern zwei von den dreien doch überhaupt gar nichts geworden sind, und man ein Urteil nicht über das, wozu diese drei avanciert sind, sondern wie sie sich benommen haben, erwartet. πλησίον τινός von zahllosen Stellen der LXX her eingebürgert für das hebr. רֵעַ; als substantiviertes Adverb eigentlich eines Artikels bedürftig, doch Cant 2 10 13 4 1 5 1, namentlich 5 16 οὗτος ἀδελφιδός μου καὶ οὗτος πλησίον μου, 6 3 ψ 34 14 ὡς πλησίον, ὡς ἀδελφὸν ἡμέτερον zeigen wie πλησίον (sogar πλησίος wird vereinzelt bezeugt) als indeklinables Substantiv behandelt werden kann. ἔλεος (das Neutr. häufiger als das Masc.) ποιεῖν μετά τινος wie Lc 1 72 oft in LXX (μετά = hebr. עִם), nicht etwa blos von Gott, s. I Reg 20 8 14, ἔλεος hier mit bestimmtem Artikel ein Rückblick auf die 33—35 geschilderten Erweisungen von Barmherzigkeit. Die Umschreibung ὁ ποιήσας τὸ ἔ. μ. αὐ. wird nicht daher rühren, dass der fanatische Jude den Namen „Samariter" als πλησίον nicht über die Lippen bringt, sie korrespondiert einfach der Umschreibung ὁ ἐμπεσὼν εἰς τ. λ. 36 und ist so stilgemäss wie 7 43 in der Antwort auf die Frage: τίς . . . ἀγαπήσει . . . das ᾧ τὸ πλεῖον ἐχαρίσατο, zumal hier, wo eben diese Umschreibung das Urteil zugleich ausspricht und es begründet: der Samariter, weil nur der barmherzige Liebe an ihm geübt hat.

In dem Schlusswort kann πορεύου nicht von der ratio vivendi genommen werden, sondern ist, wie bei Mc Mt öfters ein ὕπαγε, der Abschluss des Gesprächs, die Entlassung eines Bitt- oder Fragestellers. Das καί vor σύ als „auch" zu fassen, könnte uns das ὁμοίως vgl. 6 31 verführen; allein ein „und" zur Verbindung der beiden Imperative ist unentbehrlich. ποιεῖν hier ganz allgemein = handeln, leben, mit einem

Adverb wie 9 15. ὁμοίως ebenso = 32 6 31, natürlich ebenso wie der ποιήσας τὸ ἔλεος, was auch die Wahl des Verbs ποίει veranlasst haben wird.

Hier wird sich über die Antwort, die Jesus 37ᵃ erhält, niemand wundern, auch nicht über die Mahnung, es dem Samariter nachzuthun 37ᵇ, im Munde dessen, der Mt 5 7 die ἐλεήμονες selig preist. Und zu einer ähnlichen Frage wie 36 fordert die Geschichte von selber den Leser heraus. Aber in dem Zusammenhang, in den Lc diese Geschichte hereinstellt, ist die Frage höchst auffallend. Ein Gesetzesgelehrter hat Jesum gefragt, durch was für Thun er ewiges Leben ererben könne. Auf eine Anregung Jesu, der die Sache für längst entschieden nimmt, giebt er selber als Bescheid, aus Dt 6 5 Lev 19 18 zusammengesetzt, das Doppelgebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten. Wie ihm nun Jesus kurz erklärt, dass er das thun solle, so werde er leben, sagt er 29 θέλων δικαιῶσαι ἑαυτόν: „Und wer ist mein Nächster?“ Mit ὑπολαβὼν ὁ Ἰησοῦς εἶπεν knüpft hier Lc die Erzählung vom Samariter an, mit deren Hülfe 36 f. der νομικός endgiltig abgefertigt wird. Dies ὑπολαβὼν vor εἶπεν 30 = die Rede aufnehmend, eine klassische Formel, begegnet im N. T. nur hier, öfter in LXX, z. B. Job 2 4 19 1 20 1. Und während 25—28 bei Lc lediglich ein Parallelbericht zu Mc 12 28—34 Mt 22 35—40 ist, findet sich zu Lc 29 nirgends eine Parallele; deutlichst ist der Vers bestimmt, von der Debatte über das Doppelgebot zu der Perikope vom barmherzigen Samariter überzuleiten. Der νομικός wird vorgestellt als von dem Wunsch beseelt sich zu rechtfertigen; δικαιῶσαι da nicht im paulinischen Sinn, auch wohl nicht wie 7 35 = ins Recht setzen, nämlich seine anfängliche Frage, trotzdem er sie selber beantwortet zu haben scheint, als begründet nachweisen, sondern mit ἑαυτόν wie 16 15 sich für gerecht erklären, d. h. aufs hohe Ross setzen; das passt am besten zu dem ἐκπειράζων 25. Die lebhaft mit καί anhebende Frage 29 setzt als erste verschwiegene Hälfte voraus „Gott habe ich wahrhaftig demgemäss geliebt“, wenn nicht gar: das alles habe ich schon von Jugend auf gethan, vgl. 18 21. Und wer ist mein Nächster, der nämlich Klage führen könnte über Nichtachtung des Gebots Lev 19 von meiner Seite? Kannst Du etwa mich über den Umfang der Pflichten gegen den Nächsten besser belehren? Die herkömmliche Erklärung findet, dass Jesus dies thut, indem er ihm als Nächsten jeden beliebigen Menschen definiert, der seiner Hilfe bedarf. Allein die Frage 36 will doch als Nächsten nicht den hilfsbedürftigen Halbtoten, sondern den hilfsbereiten Samariter anerkannt haben! Keine Ausrede kann die Inkongruenz zwischen 29 und 36 beseitigen; der Mann fragt: Wen soll ich als Nächsten lieben? und Jesus antwortet ihm in Form einer

halb rhetorischen Frage: Wer hat in jener Geschichte als Nächster geliebt? Man will diese Dissonanz auflösen, indem man sagt, das sei gerade das Grosse in der Behandlung der Frage 29 durch Jesus, dass er nicht direkt auf sie eingeht. Mit feiner Pädagogik leite er den jüdischen Theologen an: statt herumzugrübeln über den Begriff des πλησίον gilt es, durch helfende Liebe sich den Ehrentitel des Nächsten zu verdienen; wie man das macht, zeigt Dir in jener Geschichte der Samariter. Indess dieser Gedankengang ist nicht blos für die schlichten Leser und den Verfasser zu fein (J. Weiss) — was Nsg. haltlos findet, da Christi überlegene Geistesfülle und heilige Liebesgesinnung sich nicht um das Mass des Verständnisses bei Lesern und Hörern kümmere —; dann bleibt vor allem unerklärt, warum Jesus hier einen Samariter zu einer Rolle heranzieht, die jeder beliebige ἄνθρωπος ebenso gut spielen konnte. Wenn etwas an dieser Geschichte für ihre Pointe unentbehrlich ist, so ist es der Gegensatz von Priester und Leviten zu dem ketzerischen Samariter. Wer freilich mit der Naivetät von Thiersch, Nsg., aber auch des Kritikers Jacobsen, der noch hinzufügt, mit der Chronik von Jerusalem werde Lc wohl besser vertraut gewesen sein als Jesus (?!), hier eine wahre Geschichte findet, ist von jener Schwierigkeit befreit. Allein die grenzenlose Unwahrscheinlichkeit dieser Annahme — woher wusste der Halbtote wohl all die 31 ff. erzählten Details? — wird nicht verringert durch die erregte Versicherung, Jesus würde ja sonst die halbheidnischen Samariter willkürlich preisen und im Widerspruch zu seinem sonstigen Verhalten den geistlichen Stand herabsetzen. Denn Jesus setzt nicht die Priester herab und nicht die Samariter herauf, wie wenn sie besser wären als die Juden, zu denen doch auch er mit seinen Jüngern gehörte, sondern einen liebevollen Samariter stellt er über einen lieblosen Priester (wie Mt 21 28—32 bussfertige Zöllner und Huren über unbussfertige Hohepriester und Aelteste). Will man den Samariter in der erdichteten Geschichte zu seinem Recht kommen lassen, ohne eine vollständige Umbiegung des Gedankens in Jesu Antwort anzunehmen, so bleibt nur übrig, dass man 37a ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος als direkten Bescheid auf das τίς 29 betrachtet, wonach eventuell ein Samariter sich mehr als Priester oder Leviten eines „Nächsten" würdig benähme, also den Samaritern — die Parallele zu 17 16 ff. sei unverkennbar — der πλησίον-Titel nur mit Unrecht versagt werden könne. Genauer genommen würde die Definition des πλησίον, die die Erzählung bietet, lauten: Dein πλησίον ist, wer Dir Liebe erwiesen hat, und möchte er selbst zu den Samaritern gehören. Soll aber Jesus den Begriff des Nächsten auf den engen Kreis derer, denen gegenüber man zum Dank verpflichtet ist, eingeschränkt haben?

Wäre das nicht ein ärmlicher Standpunkt und trotz der eventuellen Einbeziehung von Heiden und Ketzern ein Rückschritt gegen die jüdische Schullehre, die jeden Volksgenossen als Nächsten zu lieben befahl? Meinte Jesus, jener Ueberfallene hätte den Priester und den Leviten, die ihn im Stich gelassen, nicht mehr unter seine Nächsten rechnen sollen? Auch das σὺ ποίει ὁμοίως 37b sichert für Lc das Gefühl, dass im Vorigen ein Muster des Thuns, nicht des Wissens und Erachtens gegeben worden ist.

Ich sehe keine andre Möglichkeit, die mangelhafte „Logik der Rede" zu erklären, als so, dass die Geschichte 30—35 aus einem andren Zusammenhange von Lc erst hierhergeschoben worden ist, weil er die Perikope von dem Doppelgebot in der ihm überlieferten Form zu arm an spezifisch christlichem Gehalte fand. Nach seiner Meinung konnte nicht Jesus mit einem beliebigen Schriftgelehrten der Juden über das A und O der Religion so einig sein; mochten sie auch die gleichen Grundgebote anerkennen, sie verstanden sie sehr verschieden. Der νομικός plapperte das ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, aber er wusste gar nicht, um was es sich dabei handle — deshalb die Frage καὶ τίς ἐστίν μου πλ., die nach Lc ein unbewusstes Eingeständnis der absoluten Ignoranz in dem wichtigsten Punkte ist. Jesus entfaltet nun vor jenem mittelst der Samaritergeschichte sein Ideal vom πλησίον, nötigt den Vorwitzigen, dessen Richtigkeit zu bestätigen, und entlässt ihn mit der Mahnung, durch gleiches Thun die Erfüllung der Grundgebote zu beginnen. Die Verschiebung von dem πλησίον = diligendus 29 zu dem πλησίον = diligens 30—37a — denn nur das ist mit der Frage 36 gemeint: Wer hat seine Nächstenpflichten an dem armen Hülflosen erfüllt? — ist psychologisch leicht begreiflich, sobald wir eine nachträgliche Zusammenfügung in der eben skizzierten Weise voraussetzen. Was die Geschichte ursprünglich lehren wollte, zeigt sich uns nur, wenn wir sie frei für sich, unbekümmert um den lucanischen Rahmen, betrachten. Und da kommen alle Züge in ihr zur Geltung blos, wenn wir als ihre Pointe dies ansehen: Die opferfreudige Liebesübung verschafft in Gottes und der Menschen Augen den höchsten Wert, kein Vorzug des Amtes und der Geburt kann sie ersetzen. Der Barmherzige verdient, auch wenn er ein Samariter ist, die Seligkeit eher als der jüdische Tempelbeamte, der der Selbstsucht fröhnt (vgl. Rm 2 14ff.). Diese Gedanken gewinnen wir nicht erst durch Uebertragung eines durch die Samaritergeschichte erzwungenen Urteils; sie ergeben sich unmittelbar aus der Erzählung für den Hörer, sie fallen uns in den Schoss. Da geht der Priester, der Levit gleichgiltig an dem Volksgenossen, der in seinem Blute liegt, vorbei; der

fremde Mann aus Samarien aber wird vom Mitgefühl überwältigt, er denkt nicht an seine Interessen, nur um den Unglücklichen ist er bemüht, opfert ihm Kraft, Zeit, Geld, und leistet dem Unbekannten, was zu seiner Wiederherstellung nur Vater oder Mutter hätten leisten können, alles ohne einen Gedanken an Vergeltung. Das natürliche Gefühl ruft am Schluss dieser eben in ihrer Einfachheit, in ihrem taktvollen Verzicht auf jede Uebertreibung so wirkungsvollen Geschichte: Von den Dreien hat nur einer, der sonst so verachtete Samariter, gut gehandelt, Schmach dem Priester und dem Leviten trotz ihres hohen Standes! Die Mt 25 34—46 beschriebenen Normen für das Gericht über die zur Rechten und die zur Linken drängen sich in Lc 10 30 ff. an einem ergreifenden Beispiele in ihrer Erhabenheit uns auf; wer würde nicht dem Samariter im Gegensatz zum Priester und Leviten es gern bestätigen: οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ (Mc 12 34)? Ob ursprünglich in Verbindung mit der Samaritererzählung der πλησίον-Begriff gebraucht worden ist, wollen wir unentschieden lassen; ohne einen Abschluss wie 18 14 wird sie nicht geblieben sein, und von dessen Inhalt mögen in 36 37a noch Reste vorliegen. Aber auch wenn Jesus gefragt hatte: Wer von diesen Dreien scheint Euch würdig gewesen zu sein das ewige Leben zu erwerben oder scheint Euch dicht an dem Reiche Gottes zu sein, so lag dem Lc eine Verknüpfung dieses Stückes mit der Debatte über das Doppelgebot ungemein nahe; klang doch die Erzählung wie die wahrhaft christliche Antwort auf die Frage, mit der er den νομικός 25 anheben lässt: τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; eben darum schliesst er denn auch: σὺ ποίει ὁμοίως.

Die Allegorese hat hier den reinen Unsinn zu Wege gebracht; wenn Jesus mit dem Samariter sich meint und in dem ganzen Stück den Prozess der Erlösung der Menschheit schildert, so ist der Schluss 37b frivol, indem er den Gelehrten auffordern würde: Uebe Du die Erlöserarbeit ebenso wie ich, und mit 36 als Antwort auf 29 würde er dann sich an Stelle von Gesetz und Propheten als „Nächsten" proklamieren: wahrlich eine seltsame Definition des Gebots der Nächstenliebe! Aber auch abgesehen von der lucanischen Einrahmung verliert die Geschichte 30—35 allen Reiz, sowie man etwas in ihr deutet; ein vernünftiger Grund für Jesus, sich als „Samariter" vorzustellen, ist noch nicht erfunden; Joh 8 48 reicht nicht aus. Dass ein Claus Harms es schwer findet, zu Predigten über das Gleichnis vom barmherzigen Samariter irgend ein christliches Thema zu finden, zeigt einerseits schmerzlich, wie weit entfernt der orthodoxe Begriff des Christlichen von dem, den der Erzähler von Lc 10 30 ff. damit verbunden haben würde, liegt, andrerseits ist es ein Beweis für die Siege des Evan-

geliums: in der That ist die Grundidee dieser Parabel der Kulturmenschheit in Fleisch und Blut übergegangen; jedermann erkennt sie an, und blos das καὶ σὺ ποίει ὁμοίως ist nach wie vor gleich unentbehrlich.

Wenn wir nicht vollständig irregehen mit unsrer Auffassung von dem Texte Lc 10 25—37, so kann nicht mehr statt Jesu dem Lc die Autorschaft für die Geschichte vom barmherzigen Samariter zugeschrieben werden. Ein Teil der Tübinger nämlich ist hier äusserst skeptisch, nicht blos Volkm. und gar Michelsen, der in dem Samariter den Simon magus = Paulus, in dem Halbtoten die armen Heiden, in dem zu belehrenden νομικός das Judenchristentum erkennt, sondern auch K. R. Köstlin, Hilgenf., Keim. Aber die Abstammung aus judenchristlichen Kreisen daraus zu folgern, dass der Samariter nicht zum Juden als solchen, sondern nur zu den höheren Klassen im Judentum in Gegensatz gestellt werde, hat doch nur dann einen Sinn, wenn man übersieht, wie matt, ja geradezu geschmacklos 31 32 klängen, sobald wir den Priester und den Leviten durch einen Juden und einen andern Juden ersetzten! Sollte eine Wirkung erreicht werden, so mussten anerkannte Autoritäten des Judentums neben den Mann aus dem verachteten Samaritervolk treten, und damit nicht Parteihader im Spiele erscheine, war es klug, dass Jesus die neutralsten unter diesen Autoritäten wählte, Priester und Levit. Ein Späterer, der die reichliche Polemik Jesu gegen Pharisäer und Schriftgelehrten kannte, hätte naturgemäss auch hier diese eingesetzt; bei Jesus selber ist die ausnahmsweise Hereinziehung des jüdischen „Klerus“ am wenigsten befremdend, und die ebenso ausnahmsweise Erwähnung der Städte Jerusalem und Jericho bezeugt wieder die Lebendigkeit seiner Anschauung, die unwillkürlich sich dem Arbeitsgebiet jener „Kleriker“ nähert.

51. Vom Pharisäer und Zöllner. Lc 18 9—14.

Unmittelbar auf die Parabel vom ungerechten Richter 18 1—8 lässt Lc die Geschichte von den Gebeten eines Pharisäers und eines Zöllners folgen, die 9 umständlich einleitet: „Er sagte aber auch zu Einigen, die zu sich das Vertrauen hatten, dass sie gerecht seien, und die Uebrigen verachteten, das folgende Gleichnis.“ Das τὴν παραβολὴν ταύτην (= 4 23 15 3 20 9, vgl. 13 6) hat Blass die Kühnheit mit D zu streichen; es ist so sicher echt wie trotz Syr[sin] sein Platz am Ende von 9 feststeht; für das Stilgefühl des Lc bedurfte die lange Adressenangabe von πρός bis λοιπούς einer Umrahmung. Nämlich nur die Angeredeten sind hier wie sonst bei Lc durch das πρός bezeichnet; die Bedeutungen „gegen“ (van K. „strafende Tendenz“, v. Hofm.) und „in Beziehung auf“ sind abzulehnen, obwohl sich natürlich die Parabel 10ff. auch auf die Leute bezieht, und

ihrem Charakter nach gegen sie gerichtet ist, die 9 beschrieben werden. Aber Formeln wie εἶπεν δὲ καί pflegen bei Lc gebraucht zu werden, um einen Wechsel im Zuhörerkreis zu markieren, vgl. 12 54 14 12 16 1, ein Wechsel im Objekt der Rede wie 5 36 ist ja hier ausgeschlossen; und der strenge Ton von 14, namentlich 14b macht für Lc zur selbstverständlichen Voraussetzung, dass hier wie 14 11 die Hörer, die Angeredeten (λέγω ὑμῖν!) Leute sind, die dergleichen Bedrohungen des Dünkels nötig haben, also nicht die der Ermunterung bedürftigen Jünger von 1—8 und 17 22ff. τινές gewisse Leute = 13 1 hier, wie 20 27 τινὲς τῶν Σαδδουκ. οἱ ἀντιλέγοντες und Gal 1 7 durch ein Partiz. mit bestimmtem Artikel fortgesetzt, weil nicht ein einmaliges Thun, sondern feste Eigenschaften von ihnen mitgeteilt werden. Sie vertrauen auf sich, πεποιθέναι ἐπί τινι = 11 22 an und für sich sensu medio vgl. II Cor 1 9; ὅτι εἰσὶν δίκαιοι dass (nicht „weil" SCHZ.) sie gerecht seien, dies ist der Inhalt ihres Selbstvertrauens, vgl. II Cor 10 7 πέποιθεν ἑαυτῷ χριστοῦ εἶναι; das Gleiche ist bei Ez kürzer ausgedrückt in dem Spruch Gottes 33 13: οὗτος πέποιθεν ἐπὶ τῇ δικαιοσύνῃ αὐτοῦ. δίκαιος kann den jüdischen Sinn von Tadellosigkeit in Erfüllung des Gesetzes haben (vgl. 20 20 ὑποκρινομένους ἑαυτοὺς δικαίους εἶναι), der es ermöglicht (Hegesipp bei Euseb. h. eccl. II 23 7) dem Jacobus eine ὑπερβολὴ τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ nachzurühmen. Auch ohne paulinische Einflüsse — wie die Perikope Ez 33 10—20 beweist — konnte echte Frömmigkeit an solchem Gerechtigkeitsdünkel schweren Anstoss nehmen; Lc braucht mit ἐφ' ἑαυτοῖς nicht ausdrücklich den Gedanken provozieren zu wollen, dass man doch nur auf den gnädigen Gott solch ein Vertrauen setzen darf — dem ἑαυτοῖς steht vielmehr gegenüber τοὺς λοιπούς —, und durch εἰσίν (vorangestellt!) nicht den Gedanken, dass man auf Erden immer nur hoffen dürfe, einst gerecht zu werden, nie glauben es schon zu sein; seine Ausdrucksweise macht zweifellos, dass er eine Selbstüberschätzung im Auge hat, die als solche sündig ist, nicht etwa dadurch erst fehlerhaft wird, dass als ihre notwendige Folge die Unterschätzung der andern Menschen eintritt. ἐξουθενεῖν (oder...νοῦν) in LXX, Test. XII patr., bei Paulus gebräuchlich als starke Bezeichnung für Verachten: Am 6 1 sind auch πεποιθότες zugleich ἐξουθενοῦντες. Sie verachten τοὺς λοιπούς — der Zusatz ἀνθρώπους bei D, BLASS ist Konformation nach 11 —, die andern Menschen: genauere Definitionen, ob das ʿam haarez, ob die Heiden, ob „das Gros der Menschheit", schädigen nur den von Lc beabsichtigten Eindruck dieses allgemeinen: alle Uebrigen; sie kommen sich als die Gerechten κατ' ἐξοχήν vor und finden jeden, der nicht zu ihrer Klasse gehört, verachtungswürdig. Zu fragen, wer diese τινές waren, nennt v. HOFM. vergeblich, beantwortet die nicht gestellte Frage dann aber

stramm: nicht Pharisäer, nicht Jünger, sondern irgend welche aus dem Volk, die im Verkehr mit Jesu solche Sinnesart zu erkennen gegeben haben. Ich finde durch das καὶ πρὸς nur die Jünger ausgeschlossen, die Pharisäer sollten da nicht direkt angeredet heissen, wo ein Pharisäer in der 3. Person die Hauptrolle spielte; in der That werden die τινὲς als echt pharisäisch Gesinnte umschrieben. Uns hilft indessen der ganze Vers 9 wenig; offenbar hat ihn, was hier selbst VAN K. zugesteht, erst Lc gebildet, und zwar aus der Geschichte selber heraus, das πεποιθέναι etc. nach 12, das ἐξουθενεῖν nach 11. Die Erzählung werden wir wie die vorige ganz unabhängig von ihrem Rahmen zu betrachten haben.

10 „Zwei Menschen stiegen hinauf zum Heiligtum um zu beten; der eine ein Pharisäer und der andre ein Zöllner.“ ἄνθρωποι δύο statt des sonst gewohnten ἄνθρωπός τις — die Umstellung δύο ἄνθ. (D, BLASS) will die Zahl begreiflicher aber überflüssiger Weise mehr zur Geltung bringen. εἰς τὸ ἱερόν, so bezeichnet Lc auch 19 47 Act 3 1 f. 4 1 den jerusalemischen Tempel. Da dieser auf einem besonderen Berge lag, so gelangte man zu ihm aus den Wohnhäusern der übrigen Stadt immer nur durch ein Hinaufsteigen; daher hier ἀνέβησαν, nachher 14 bei dem Rückweg κατέβη; ebenso Joseph. Ant. XII (IV 2) 164 f. ἀναβὰς εἰς τὸ ἱερόν . . . καταβὰς δ' αὐτὸς ἐκ τοῦ ἱεροῦ. Beide hatten den gleichen Zweck; sie wollten beten, wohl zu einer der üblichen Gebetsstunden, vgl. Act 3 1, und ein Gebet im Tempel wie später in der Synagoge galt als besonders wirksam. Lc 9 28 steigt Jesus hinauf εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι, auch gewissermassen in die Nähe „des Himmels“. Die Teilung der δύο in ὁ εἷς und ὁ ἕτερος = 16 13 7 41 S. 113 (D, BLASS beide Male ein blosses εἷς); die Kopula ist fortgelassen. Die Schroffheit des Gegensatzes von Pharisäern und Zöllnern kennen wir von 5 30 her. Sehr geschickt hat es der Erzähler, um den Eindruck der fundamentalen Verschiedenheit ihrer Gebete zu steigern, so eingerichtet, dass in der Exposition 10 alles bei den Beiden gleich erscheint, Ort, Zeit, der Gebetszweck. Ob der Pharisäer vor dem Zöllner hergegangen ist, weiss ich nicht; darüber lässt die Reihenfolge, in der sie 10 nennt, gar nichts erschliessen; sie ist für unsern Erzähler so selbstverständlich wie die von Priester und Levit, oder von Hohenpriestern und Schriftgelehrten. Die eigentliche Geschichte besteht aus zwei gleichzeitigen Akten, 11 f. und 13: „11 Der Pharisäer trat hin und betete bei sich folgendes: O Gott ich danke Dir, dass ich nicht bin wie die übrigen Menschen, Räuber, Unredliche, Ehebrecher, oder auch wie dieser Zöllner, 12 ich faste zweimal wöchentlich und verzehnte alles, was ich erwerbe.“ ὁ Φαρισαῖος, jetzt mit Art. wie 13 ὁ τελώνης, beide sind durch 11 bekannt (vgl. 16 1 mit 3). Im Folgenden ist der Text recht unsicher. προσηύχετο er sprach

sein Gebet; das Imperf. kann nicht das 11 f. mitgeteilte als sein gewöhnliches Gebet bezeichnen, sondern dient unwillkürlich dazu, die längere Dauer seines Betens anzudeuten. ταῦτα, eben weil ungewöhnlich als Objekt von προςεύχ., nicht = οὕτως oder = τοιαῦτα zu setzen oder (Syr[sin]) zu streichen, es bedeutet so viel wie ein τὴν προςευχὴν ταύτην: der Erzähler will den Schein eines genauen Referats über die einzelnen Worte des Gebets gewahrt wissen. Die meisten Zeugen haben aber noch die Worte πρὸς ἑαυτόν teils vor teils hinter ταῦτα. Sind sie echt, so wollen sie zu προςηύχ. gezogen sein, doch nicht um den Pharisäer als wenigstens teilweisen Selbstanbeter („zu sich") zu schildern, oder um seine Person als den einzigen Gegenstand seines Gebets hinzustellen („in Bezug auf sich selbst", so v. HOFM., was Sinn und Grammatik gegen sich hat), sondern um das Gebet als ein stilles zu bezeichnen (bei sich, intra se Ital., vgl. 20 5 II Mcc 11 13). Besonderen Accent soll dieser Zusatz so wenig wie das entsprechende ἐν ἑαυτῷ 4 erhalten; er weist nur darauf hin, dass solch ein Gebet natürlich als ein leises, von keinem Andern gehörtes zu denken ist. Die Verbindung von πρὸς ἑ. mit σταθείς, dem einzigen hier auch noch sicheren Wort, ist unmöglich; mögen es LISCO und GÖB. auch höchst charakteristisch finden, dass der hochmütige Mensch sich „besonders" stellt, und in dem πρὸς ἑ. ein Korrelat zu μακρόθεν bei ἑστώς 13 erkennen, so bleibt es dabei, dass ein Grieche diesen Sinn durch καθ' ἑαυτόν — wie D deshalb auch liest — ausdrückt; ein Verbum der Bewegung sehe ich leider nicht wie GÖB. in σταθείς und ἑστώς. Aus der Schwierigkeit, die die Worte πρὸς ἑαυτόν schufen, erklären sich die mannigfachen Varianten; sie sind mehr oder minder radikale Versuche, mit dem Zusatz, der also ursprünglich ist, ins Reine zu kommen. σταθείς ist unmöglich per idiotismum = ὤν, es kann auch nicht blos das Aufhören des ἀναβαίνειν 10 notifizieren sollen, dieser Aor. pass. von ἵστημι pflegt meist seine passivische Bedeutung „aufgestellt werden" zu behalten. Hier will man in dem σταθείς statt des gewöhnlichen στάς oder ἑστώς die Gespreiztheit oder die Zuversichtlichkeit des Pharisäers geschildert finden; er habe erst die rechte Position eingenommen, ehe er bete, alles streng formell. Leider lässt sich dies aus dem Sprachgebrauch nicht belegen, so wenig wie etwa das Stehenbleiben, weil demütiges Niederknieen sich geziemt hätte, nach der damaligen Gebetssitte einen Tadel involvieren kann, das σταθεὶς bei προςηύχετο wird genau so zu beurteilen sein wie das Mc 11 25 von Jesus zu den Jüngern gesprochene ὅταν στήκετε προςευχόμενοι oder wie III Reg 8 55 von Salomo bei der Tempelweihe καὶ ἔστη καὶ εὐλόγησεν, als ein ganz nebensächlicher Zug; und der Gegensatz zu dem Verhalten des Zöllners, von dem so vieles zu berichten ist, ehe die wenigen Worte seines Gebets an die Reihe kommen,

ruht nicht auf dem σταθείς als solchem, sondern darauf, dass beim Pharisäer ausser diesem σταθείς, das sich von selbst versteht, nichts als die selbstzufriedenen Gebetsworte gemeldet werden kann: er tritt auf, und sofort strömt sein Gebet glatt und stolz dahin. Die groben Farben, durch deren Eintragung der Pharisäer zu einer geistlichen Karrikatur würde, haben Jesus und Lc weislich vermieden. ὁ θεός redet er Gott an, wie der Psalmist z. B. 50 3 12 16, der Vokativ θεέ Mt 27 46 IV Mcc 6 27 ist selten. εὐχαριστῶ σοι ὅτι = Didache X 4 Apc 11 17, ὅτι οὐκ εἰμὶ ὥσπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων; das εἰμί hier vom sittlich-religiösen Zustand; Lc selber hat dies οὔκ εἰμι ὥσπερ 9 gedeutet in εἰσὶν δίκαιοι. Vgl. übrigens mit diesem Pharisäer den Paulus II Cor 2 17 (auch 3 1) οὐ γάρ ἐσμεν ὡς οἱ πολλοί! οἱ λοιποί mit Gen. part. τῶν ἀνθρώπων = Apc 9 20 (vgl. 20 5 12 17) nicht blos hebraisierend οἱ (κατά) λοιποι = שארית Am 9 12, auch bei Lucian z. B. Toxaris 28 οἱ λ. τῶν οἰκετῶν. Dass der Pharisäer hier die Menschheit in zwei Klassen teilt, nicht blos sein Volk, ist richtig, aber dass er selbst deren erste totus, unus, solus bilde (Hltzm.), sagt er keineswegs; schon wegen des ἢ καὶ ὡς οὗτος ὁ τελώνης, das doch neben den übrigen Menschen noch einen, vielmehr einen ganzen Stand in Rechnung zieht, geht jene Fassung nicht an; man müsste denn dies ἢ καὶ ὡς dem ersten ὥσπερ subordinieren, und nun neben μοιχοί als viertes Lasterprädikat, etwa = Zöllnerhafte, nehmen (van K.): doch eine recht gekünstelte Struktur! Auch ohne dass man in der Vergleichung mit „den Uebrigen" eine feine Anspielung auf den Pharisäer (= Separatisten-)Namen sieht, wird man dies οἱ λοιποί ebenso cum grano salis verstehen wie die Charakterisierung der Uebrigen als ἅρπαγες, ἄδικοι, μοιχοί: soll er im Ernst jeden andern Menschen als Räuber, Betrüger und Ehebrecher in einer Person angesehen haben? Er meint das, was Joh die Welt nennen würde, die Leute da draussen; der Zöllner gehört immerhin noch zu denen drinnen. ἁρπαγή, Beraubung, und μοιχεία, Ehebruch fehlen fast in keinem der spätjüdischen und christlichen Lasterkataloge; Mt 23 25 schiebt den Pharisäern eben diese Laster zu, wenn es heisst, sie seien inwendig voll von ἁρπαγὴ καὶ ἀκρασία. In solcher Umgebung kann ἄδικοι nicht das blosse Gegenteil von δίκαιοι 9 sein, es hat immer viel engeren Sinn, etwa: Betrüger (van K.); Stellen wie Lev 19 13 οὐκ ἀδικήσεις τὸν πλησίον καὶ οὐχ ἁρπᾷ (l. var. ἁρπάσεις) oder Test. Asser 2 κλέπτει, ἀδικεῖ, ἁρπάζει bestätigen, wie nahe bei ἅρπαγες solch ein ἄδικοι lag vgl. Lc 16 10. Während die „übrigen Menschen" die gröbsten Sünden nicht scheuen, hütet der Pharisäer sich vor der leisesten Gesetzesübertretung. Insbesondere freut er sich auch noch, nicht wie jener Zöllner da (οὗτος verächtlich = 15 30) zu sein; weder eine Steigerung („oder gar") wird durch das καί bei ἢ angedeutet noch das Gegenteil

(„oder auch nur"), sondern neben die ἄνομοι, die Lasterknechte, rückt er mit Befriedigung den abtrünnigen Israeliten, womit ein geschickter Uebergang zu 12, der Betonung seiner peinlichen Gesetzestreue gewonnen wird. Dass er gerade von diesem Zöllner schlechte Streiche kannte, ist ebenso wenig wahrscheinlich, wie dass er einen einzelnen ihm persönlich unbekannten Zöllner eben in seinem rohen Fanatismus schwer verdächtigen und verdammen will; es ist der Stand des Zöllners, auf den er mit Abscheu blickt; er dankt Gott, dass er nicht so ein Zöllner, wie er einen da sieht, geworden ist, sondern ein Pharisäer, der noch viel mehr thut, als das Gesetz verlangt.

Formell ist 12 ein selbständiger Satz, logisch ist er von εὐχαριστῶ abhängig, ohne dass der Pharisäer darüber reflektiert zu haben braucht, inwieweit seine Gerechtigkeit Geschenk göttlicher Gnade oder das Resultat seiner eignen sittlichen Anstrengungen ist. Die Ausleger, die den Dank des Mannes erheuchelt nennen und auch die noch, die ihn vielmehr aus Ueberlegung als aus frommem Gefühl entsprungen glauben, verwechseln ihre Wünsche mit den Aussagen des Textes: erheuchelt und nur aus Ueberlegung stammend kann auch ein „Gott sei mir Sünder gnädig" sein; man schädigt den einzigen beabsichtigten Gegensatz zwischen den beiden Gebeten, wenn man hüben Heuchelei oder kalte Reflexion, drüben Wahrhaftigkeit und warmes Gefühl vorbehält. Wie aber die „Ueberlegung" der Exegeten, die für das künstlerische Empfinden des Dichters keinen Zoll breit übrig lassen, unserm Bilde alle Frische zu nehmen weiss, mag man bei Göb. I S. 328 ff. nachsehen, wo wir sogar erfahren, weshalb gerade die ἅρπαγες ἄδικοι und μοιχοί von dem vermeintlich „makellosen" Pharisäer erwähnt werden. In 12 ist die Aufrichtigkeit doch wohl unverkennbar und der freudige Stolz, der sich beim echten Juden notwendig als Dankgebet äussert! δὶς τοῦ σαββάτου, vgl. τρὶς τῆς ἡμέρας Dan 6 10 f. 16 (LXX), Didache VIII 3, ἑπτάκις τῆς ἡμ. ψ 118 164; τοῦ σαββάτου unmöglich = sabbatlich, sondern wöchentlich = Mc 16 9 I Cor 16 2; klarer wäre δὶς τῆς ἑβδομάδος. Jede Woche enthält für ihn zwei Fasttage, natürlich immer die gleichen, nach Didache VIII 1 und Talmudstellen waren das bei den Superfrommen Montag und Donnerstag. Ausserdem zahlt er den Zehnten (statt ἀποδεκατεύω ist gewöhnlicher die Form auf όω Mt 23 23 Test. Levi 9) von allem was irgend (= Mc 12 44) er erwirbt. κτῶμαι nicht = possideo, sondern = acquiro. Während das Gesetz nur eine Verzehntung der Einkünfte von Acker und Weide befiehlt, leistet er sie freiwillig von jedem Vermögenszuwachs. Die Einschränkung auf das an Naturalien Erzielte, aber herab bis zu Münze, Dill und Kümmel (Mt 23 23) wird durch κτῶμαι nicht gerechtfertigt.

Also geht er in der peinlichen Sorge um Gerechtigkeit hier wie beim Fasten, wo das Gesetz nur einen Tag im Jahre vorschreibt, weit über das geforderte Mass hinaus; die Dürftigkeit seiner sittlichen Ansprüche zeigt sich aber ungesucht darin, dass er Leistungen dieser Art als die glänzendsten betrachtet; und wir empfinden, wie verschieden Jesu Ideale von denen dieses Musterfrommen gewesen sind. Ein Gegensatz des νηστεύειν 12 gegen μοιχοί 11 und des ἀποδεκατεύειν gegen ἅρπαγες ist nicht beabsichtigt; als ob es nicht zahlreiche Lüstlinge gäbe, die die Fasten streng innehalten, und Räuber, die den Kirchenzehnten fleissig zahlen!

Weiter reicht des Pharisäers Gebet nicht; es enthält nur Dank: scheinbar das Schönste, was ein Mensch sich wünschen kann, ein Vorschmack der Vollendungszeiten. 13 „Der Zöllner dagegen stand ferne, mochte nicht einmal seine Augen gen Himmel aufheben, sondern schlug an seine Brust und sprach: Gott, übe Milde an mir Sünder!" Bei dem μακρόθεν ἑστώς pflegt man zu fragen: von wem entfernt? und antwortet entweder: vom Heiligen, so dass er im Vorhof stehen blieb, oder: vom Pharisäer, oder: von den andern Betern, in deren Schaar sich zu mischen er sich unwert fühlt. Das Letzte ist am ehesten annehmbar, wenn nicht Lc das μακρόθεν ἑστώς einfach als unwillkürlichen Ausdruck der Scham, eine sinnliche Bezeugung der Ehrfurcht oder geradezu des Grausens, vgl. Apc 18 15 17, wie unser „sich zurückhalten", „sich in eine Ecke drücken" gesetzt hat. οὐκ ἤθελεν anders als 4, Wzs. treffend: „mochte nicht", οὐδὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπᾶραι εἰς τὸν οὐρανόν; die Häufung der Negationen ist echt griechisch, das οὐδέ aber nicht blos auf τοὺς ὀφθαλμούς zu beschränken, „nicht einmal die Augen, geschweige denn die Hände oder das Haupt" (Weiss, Hltzm.), sondern gehört zur ganzen Phrase: er wagte nicht einmal emporzublicken (= 6 20 16 23 II Reg 18 24); εἰς τὸν οὐρανόν (von Blass willkürlich gestrichen) gleichbedeutend mit πρὸς τὸν θεόν nach IV Mcc 6 26 neben 6 6 vgl. auch 4 11. ἐκτεῖναι, ἀνατεῖναι wird von Händen und Augen des Beters wohl noch häufiger als ἐπᾶραι gebraucht, doch vgl. auch Test. Jud 20 ἆραι πρόσωπον πρὸς τὸν κριτήν. Dass dies „nicht aufschauen mögen" ein Zeichen der Scham des Sünders ist, bestätigen Joseph. Ant. XI (V 3) 143: αἰσχύνεσθαι μὲν ἔλεγεν αὐτὸν ἀναβλέψαι διὰ τὰ ἡμαρτημένα τῷ λαῷ und Apc. Hen. 13 5 οὐκέτι δύνανται ... ἐπᾶραι τοὺς ὀφθαλμοὺς εἰς τὸν οὐρανὸν ἀπὸ αἰσχύνης περὶ ὧν ἡμαρτήκεισαν. „ἔτυπτεν τὸ στῆθος αὐτοῦ" wie 23 48 Ausdruck reuigen Schmerzes, sachlich gleichbedeutend mit κόπτεσθαι 8 52 23 27. Dass er laut gebetet habe, behaupten neuere Ausleger als notwendige Konsequenz des weithin sichtbaren τύπτειν τὸ στῆθος; dem Iren. IV 36 8 genügte es noch, dem Lc wohl erst recht, dass der

Mann exhomologesin eidem deo faciebat. Die Anrede an Gott unterscheidet sich nicht von der beim Pharisäer, aber an die Stelle des Dankes 11 tritt hier ein flehendes ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ. Durch die Apposition τῷ ἁμαρτ. zu μοι bezeichnet der Zöllner nicht sich als den Sünder κατ' ἐξοχήν, den schlimmsten Verbrecher, was wieder taktlose Uebertreibung wäre; der Artikel ist nur Band zwischen μοι und ἁμαρτ. mir, der ich ja doch, fast = „obwohl ich", ein Sünder bin. Auf die Volksvorstellung, in der Zöllner und Sünder identische Begriffe waren, s. 5 30, brauchen wir hier nicht zu rekurrieren. Das Gewissen des Mannes sagt ihm allein, dass sein Leben aus einer langen Kette von Sünden besteht, und indem er diese Thatsache tiefgebeugt anerkennt, hat er nur den einen Wunsch an Gott: ἱλάσθητι. Das ist hier mehr als ein ἵλεως ἔστω oder γίνου μοι wie etwa Esth C 10 (13 17) ἱλάσθητι τῷ κλήρῳ σου neben: erhöre mein Gebet, das häufigere ἐλέησον genügte darum gerade nicht, weil es die Befreiung von jeder Not, nicht blos von der Sündenlast erbittet, also auch von dem Gerechten gerufen werden kann. Hier ist ἱλάσθητι Pass. zu ἱλάσκεσθαί τινα jemand versöhnen, — lass Dich versöhnen mit Dat. comm., zu meinen Gunsten, oder einfach Aor. zu dem (ἐξ) ἱλάσκεσθαί τι = etwas gesühnt sein lassen; in beiden Fällen = vergieb mir, vgl. ψ 78 9 ἱλάσθητι ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν, vgl. ψ 24 11 Lament 3 42 Sir 5 5f. IV Reg 5 18, Deissmann, Bibelstud. II 52. Eine Beziehung auf Christi Opfertod mussten orthodoxe Ausleger in diesem ἱλάσθητι wohl annehmen, da 14 die sofortige Erfüllung des Gebetes um Vergebung konstatiert; der Zöllner würde aber besser zu einem Theologen wie Trench als zum Zöllner gepasst haben, wenn er von diesem ihm absolut unbekannten, noch gar nicht vollzogenen Opfertod und dazu mit Erfolg, eine Sühne für seine Sünden erwartet hätte.

Hier ist die Geschichte zu Ende, die blos die Gebete eines Pharisäers und eines Zöllners nebeneinanderstellt, ganz wie 10 30—35 blos die Behandlung des Halbtoten durch Priester und Leviten der von dem Samariter geübten an die Seite rückt: wie dort 36f. Jesus und der νομικός gemeinsam aus der Geschichte ein Urteil ziehen, so zieht es hier Jesus allein: „Ich sage Euch, dieser ging herab nach Hause gerechtfertigter als jener; denn jeder, der sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden. Dies echt lucanische λέγω ὑμῖν (ohne ἀμήν!) steht hier am Schluss einer παραβολή wie 14 24; ebensogut könnte der Schluss lauten: τίς τούτων δοκεῖ ὑμῖν δεδικαιωμένος καταβεβηκέναι etc., worauf die Antwort erfolgt wäre: ὁ ταπεινώσας ἑαυτόν. εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ = nach Hause wie Judd 18 26; οὗτος ist der zuletzt Besprochene, der Zöllner; er

wird also wie der Pharisäer in Jerusalem ansässig gedacht. δεδικαιωμένος spricht nicht eine Rechtfertigung nach paulinischer Terminologie aus, denn weder der Glaube noch Christus kommen hier in Betracht, es ist auch nicht blosse Variante für δίκαιος: damit würde der Erzähler ja das ἁμαρτωλός 13 umstossen. Es kann ihm aber nur daran liegen, die Erfüllung des Gebets 13 in einer Form festzustellen, die zugleich eine Verurteilung der Prätensionen des Pharisäers ermöglichte = von Gott für gerecht, gottwohlgefällig angenommen. So steht IV Esr. XII 7 „si iustificatus sum apud te prae multis" zwischen „si inveni gratiam apud oculos tuos" und „si . . . ascendit deprecatio mea ante faciem tuam, das justificari also beinahe identisch mit ὑψωθῆναι. Ueber das Eingehen des Zöllners zur ewigen Seligkeit ist damit nichts Definitives ausgesagt. Für jetzt hat Gott ihm die Schuld erlassen (vgl. 7 50), kann er in Frieden dahinziehen. So qualifiziert aber ist der Zöllner παρ' ἐκεῖνον, im Unterschied vom Pharisäer. Dies παρά hinter einem Adjekt. (oder Partiz.) verleiht diesem im späteren Griechisch den Charakter des Komparativs, s. 13 2 ἁμαρτωλοὶ παρὰ πάντας; das μᾶλλον hat D hier nur zur Erleichterung neben δεδικ. gesetzt, was blos BLASS verkennen kann, der auch εἰς τ. οἶκον αὐτ. auf solche Autoritäten hin fortlässt. Die Lesart ἢ γὰρ ἐκεῖνος ist schlechterdings unmöglich; eine Frage wäre hier der gröbste Stilfehler. Auch v. HOFM.'s Vorschlag ἦ γὰρ παρ' ἐκεῖνον „fürwahr anders als jener" zeigt das Ausgedachte; da ἤπερ ἐκεῖνος ebenfalls sehr nach Konjektur aussieht, kann ausser dem παρ' ἐκ. höchstens noch als ursprüngliche Lesart der Pleonasmus ἢ παρ' ἐκεῖνον in Erwägung kommen, woraus sich alle überlieferten Varianten durch kleine Verschreibungen und Reflexion am bequemsten ableiten liessen.

Die These v. HOFM.'s, dass es Grade der Gerechtsprechung nicht giebt, beweist übrigens nicht, dass παρά hier ein „im Gegensatz zu" statt „in höherem Masse als" bedeute. Wie einer sündiger sein kann als ein andrer, so auch in höherem Grade der δικαιοσύνη nach Gottes Urteil teilhaftig. Dass παρά in solchem Fall „mit Ausschluss von" bedeuten kann, steht fest, s. z. B. ψ Sal 9 17: σὺ ᾑρετίσω τὸ σπέρμα Ἀβραὰμ παρὰ πάντα τὰ ἔθνη. Aber die Frage zu entscheiden, wie tief unter den Zöllner herab der Pharisäer gekommen sei, hat nur eine unsrer Perikope fremde Dogmatik ein Interesse; und darüber, dass vermöge der Werke des Gesetzes eine gewisse, aber nicht die „volle und ganze" Rechtfertigung zu erlangen sei, dürfte auch Lc hier nichts haben andeuten wollen. Nicht zu Räubern, Ehebrechern, Zöllnern gehören wird Gott nie für sündhaft erklären; aber Leute, die das nicht sind, mögen doch weit davon entfernt sein, bei ihm als δίκαιοι

zu gelten; seine Ansprüche sind höher. Der Spruch von der Selbsterhöhung, der 14 11 vorzüglich angebracht ist, erscheint hier minder passend, wo wir dem Zöllner doch kaum eine Selbsterniedrigung nachsagen werden. Auch wird durch die Berufung auf einen allgemein giltigen Satz, wie 14b es ist, als Grund für das 14a gefällte Urteil der Wert der Erzählung 10—13 verringert; diese will ja eben durch eigne Mittel, durch ihre Wirkung auf das sittlich-religiöse Gefühl des Hörers die unbedingte Zustimmung zu dem Schluss 14a erzwingen.

Bei Lc 18 9ff. hat den Allegoristen denn doch schon frühe der Mut versagt, die Einzelheiten zu deuten; über ein paar Harmlosigkeiten, wie dass der Pharisäer die Judenschaft, der Zöllner die Heidenwelt, oder jener das empirische, dieser das ideale Israel darstelle, erhebt sich neuerdings jene Methode nicht mehr. Unzweifelhaft sollte ein allgemeiner Gedanke an einem besonders packenden Einzelfall veranschaulicht werden; zunächst kann man denken: dass das Gebet auch des erbärmlichsten Sünders, wenn es von Demut und Reue zeugt, Gotte angenehmer und seines Erfolges sicherer ist als das des korrektesten Frommen, der sich in seinem Vollkommenheitsdünkel sonnt. Indessen wird das Gebet hier nur als Mittel zum Zweck gewählt worden sein, weil sich dabei die innerste Gesinnung der Menschen so klar offenbart; und Jesus wollte lehren, dass unter allen Umständen die Demut Gotte willkommener ist als die Selbstgerechtigkeit. Selbst ohne die 14a gegebene Anleitung dürfe Jesus von jedem nur ein Weilchen in seiner Schule erzogenen Hörer angesichts so klarer, von jedem störenden Beiwerk befreiter Typen von Hochmut und Sündenbewusstsein das Urteil erwarten: der Erste ist es nicht, den Gott gnädiglich annimmt, der Andre wird nicht von ihm verstossen werden. Steht nun aber nicht Mt 5 6 das Selig derer, die nach der Gerechtigkeit hungern und dürsten (wie hier der Zöllner) neben dem Selig 7 über die, so Barmherzigkeit üben (wie 10 30ff. der Samariter)? Schon H. Ewald hat vermutet, einst habe Lc 18 10ff. hinter 10 30ff. und vor 17 7—10 gestanden. Das letzte Stück wird kaum mit unserm zusammengehören, dagegen halte ich auch für wahrscheinlich, dass von Hause aus die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner mit der vom Samariter zusammengehört. Sie werden ein Paar gebildet haben wie die Parabeln vom Unkraut und den Fischen, und dienten dem gleichen erhabenen Gedanken. Wie ein Samariter, der Liebe übt, der höchsten Ehren bei Gott und Menschen würdiger ist als unbarmherzige Priester und Levit, so ist der Zöllner, der in bussfertiger Demut um Gnade fleht, dem Himmelreich näher als ein aufgeblasener Pharisäer: Gott siehet allein das Herz an und fragt nicht nach dem,

was unter Menschen hoch oder niedrig macht, wäre es selbst Priesteradel und pharisäische Gerechtigkeit, vgl. Lc 16 15! Die grosse formale Verwandtschaft beider Perikopen wird niemand leugnen, dazu kommt, dass sie beide — und sie allein unter allen Gleichnisreden — ein bestimmtes Lokalkolorit zeigen: dort die Umgegend von Jerusalem, hier die heilige Stadt selber: nun würde auch die Vielen auffallende Wahl eines Priesters und eines Leviten in Lc 10 sich vorzüglich erklären, wenn der sonst so geeignete Pharisäer in der Parallelgeschichte gebraucht worden war oder werden sollte.

Lc hat die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner hinter die Parabel vom ungerechten Richter gerückt, nicht um gegenüber dem erhebenden Bewusstsein der ἐκλογή die Wichtigkeit der Demut einzuschärfen (B. Weiss) — die ἐκλογή war doch in 1—8 nicht eben nach ihrer erhebenden, zum Stolz reizenden, Seite geschildert worden — sondern als einen weiteren Beitrag zur Lehre vom rechten Gebet: 1—8: es muss anhaltend, 9—14 es muss demütig sein, und wie die eschatologische Stimmung von 17 22—37 in der ersten Parabel 18 8 deutlich nachwirkt, so mag in dem zweiten Stück 14ᵇ ihr Rechnung tragen sollen und ταπεινωθήσεται von dem letzten Gericht gemeint sein. Das sind lauter Beweise, dass nicht Lc, der einen fremdartigen Platz und Rahmen für die köstliche Geschichte besorgt hat, ihr Erfinder sein kann; auch ist ihr Paulinismus geradeso eingebildet wie das Judenchristentum von 10 30 ff.; und ein späterer Christ hätte, wenn er immerhin den Namen des Pharisäers gebrauchen mochte, doch gewiss etwas mehr pseudochristliche Farbe in dessen Bild gemischt; den puren jüdischen Pharisäismus zu bekämpfen, wenn auch in einem Geiste, der diesen Kampf für alle Zeiten und Religionsgemeinschaften fruchtbar macht, ist nur Jesu Aufgabe gewesen. Er ist der Schöpfer dieser urechten παραβολή, er hat Lc 18 9 ff. den Zöllner nicht als Zöllner, aber (= Mt 21 28 ff.) als bussfertigen Menschen, wie Lc 10 30 ff. den Samariter nicht als Samariter, aber als Mann barmherziger Liebe zu Ehren erhoben und mit Vorurteilen der Rasse, der Religion, des Standes, des guten Rufs gebrochen —, auf deren Fortbesitz die meisten Träger seines Namens fast mit Dank gegen Gott noch heute blicken!

52. Vom thörichten Reichen. Lc 12 16–21.

Die Ueberschrift dieser Geschichte ist wieder höchst einfach, fast wie 15 3: „er sagte aber zu ihnen eine Parabel folgendermassen.“ Die Angeredeten sind laut 15 13 die Volkshaufen; ausdrücklich kennzeichnet 22 den Beginn einer Rede an die Jünger als etwas Neues. „Eines reichen Mannes Feld trug schön.“ Wieder ἄνθρωπός τις = 10 30, πλού-

σιος ist er wie der Herr 16 1; seine grossen Scheunen und vielen Güter 18 passen auch zu diesem Titel, aber dass sein Acker als ἡ χώρα bezeichnet wird, kann nicht als Beweis für grossartigen Umfang (VAN K.) gelten, ἡ χώρα ist das beackerte Feld im Gegensatz zur bewohnten Stadt, vgl. 21 21 Joh 4 35 Jac 5 4. εὐφορεῖν, wie εὐφορία und εὔφορος, schon bei Theophr., aber auch bei Joseph., Philo, Clem. Al., Hippol. gern gebrauchter Ausdruck für reichen Fruchtertrag des Landes. Ein Plusquamperf. (LUTH. „hatte wohl getragen") braucht nicht aus dem Aor. gemacht zu werden; fertig ist die Ernte nach 17 (συνάξω) ja noch keinenfalls, vielmehr hat der Herr Zeit bis dahin Scheunen zu bauen, also steht die Frucht, zwar in köstlicher Fülle, noch auf dem Halm. „Da überlegte er bei sich: Was soll ich thun, da ich ja keine Räume habe, um (alle) meine Früchte unterzubringen?" διαλογίζ. wie 1 29 3 15 5 22 vom lebendig interessierten Durchdenken einer neuen Erscheinung, eines auffallenden Vorgangs, ἐν ἑαυτῷ (3 15: in ihren Herzen) zur Einführung eines Selbstgesprächs wie 16 3 18 4. Genau wie der Haushalter 16 3 s. S. 498 giebt er seiner hier allerdings weniger peinlichen Verlegenheit Ausdruck τί ποιήσω, und begründet durch einen ὅτι-Satz seine Sorge — mehr für den Leser als für sich selber. οὐκ ἔχω ποῦ = 9 58 Epict. II 4 7; ποῦ auch für wohin, ganz wie ἐκεῖ auch für dorthin (ἐκεῖσε stirbt aus), vgl. Mt 17 20. συνάγειν = Mt 3 12 13 30 von dem Einfahren des Weizens in die Scheune; der Plural τοὺς καρποὺς μου mag zugleich die Fülle und die Mannichfaltigkeit der Ernteerträge markieren sollen, vor allem gewiss das erste; denn nicht dass er zehn Sorten Korn baute, sondern dass ihm zehnmal mehr wuchs, als er unterzubringen wusste, ist für die Geschichte von Bedeutung. Mit καί ist die eigentliche Handlung an die Exposition 16ᵇ angeknüpft wie 10 30 (beachte überhaupt wieder die vielen καί 17—19); das Impf. διελογίζετο nach dem Aor. εὐφόρησεν wie 18 11 10; die εὐφορία wird auf einmal konstatiert, die Erwägungen über die notwendig zu treffenden neuen Massregeln dauern länger, ohne dass man deshalb die qualvollen Sorgen, die der Reichtum schafft, hier zur Abschreckung der Leser geschildert glauben müsste; 17 ist, ohne alle Nebenzwecke, lediglich Mittel, die ungewöhnliche Höhe seines Gewinns zu veranschaulichen. 18 „und er sprach: das will ich thun. Ich will meine Scheunen abreissen und grössere bauen, und will dorthin meinen ganzen Ernteertrag schaffen und alle meine Güter." Das καὶ εἶπεν bringt ebenso einfach wie geschickt dem Leser zum Bewusstsein, dass zwischen der Frage 17 und dem den Knoten zerhauenden Entschluss einige Zeit unter Nachdenken vergangen ist; die Antwort passt aber noch genau auf die Frage: das (= Folgendes 18 9) will ich thun; (16 4 dafür: ἔγνων τί ποιήσω). Die

Weglassung dieser ersten vier Worte von 18 bei einigen Lateinern und Syrern will Blass für die romana aneignen; doch wird ihr charakteristischer Wert wohl eher einem Abschreiber als dem Lc selber bei einer zweiten Ausgabe seines Werks zweifelhaft geworden sein. καθαιρεῖν gegenüber οἰκοδομεῖν wie Jes 49 17 Jer 49 (42) 10 51 34 Ez 36 36; „meine" d. h. bisherigen, nunmehr ungenügenden Scheunen, das μου bei τὰς ἀποθήκας mit ein paar Italacodd. zu streichen (Blass), ist recht gewagt; die drei μου in 18 malen so hübsch die Freude des Mannes an seinem Besitz. Da zwischen μείζονας οἰκοδομήσω (grössere scil. ἀποθήκας an Stelle der niedergerissenen will ich aufbauen) und der von Blass bevorzugten Lesart ποιήσω μείζονας verhältnismässig besser als die letztere bezeugt ein ποιήσω αὐτὰς μείζονας steht, ist die Entwicklung des Textes hier klar; eine Vergrösserung der Scheunen erschien, besonders wo die Zeit drängt, natürlicher als ein Neubau, darum verschwand οἰκοδομήσω, obwohl καθελῶ als Zeugnis dafür, dass ursprünglich gerade an einen Neubau gedacht worden, in allen Texten stehen geblieben ist; ποιήσω μείζονας ohne αὐτάς trägt diesem καθελῶ wieder Rechnung, wo man von dem echten οἰκοδομήσω nichts wusste. Auch die von den guten Griechen überlieferte Wortstellung verdient durchweg den Vorzug; jedesmal steht das wichtigste Wort voran, καθελῶ: zunächst heisst es schleunig niederreissen, μείζονας vor οἰκοδ.: denn nicht das Bauen, sondern das Herstellen grösserer Vorratsräume ist die Hauptsache, συνάξω ἐκεῖ: das Unterbringen an und für sich ist die Voraussetzung für den behaglichen Abschluss der Rede, die Ansprache an seine Seele; ἐκεῖ συνάξω ist dem ποῦ συνάξω 17 konformiert. Als Objekt dieser Einsammlung in die geeigneten Räume treten nun auf πάντα (in ihrer ganzen Masse) τὰ γενήματά μου καὶ τὰ ἀγαθά μου, das erste der Abwechslung halber für τοὺς καρπούς μου 17 gesetzt, vgl. Tob 5 14 Sir 6 19 (freilich bildlich, aber als essbar vorgestellt) und die Belege für die Bedeutung: Feldfrüchte bei Deissm., Bibelstud. II 12. τὰ ἀγαθά soll im allgemeineren Sinne Güter, Besitztümer bedeuten wie 1 53 Gal 6 6; Sir 30 18 steht es in Parallele zu βρώματα von Genüssen, und an „Genussmittel" haben wir vielleicht auch hier zu denken; nichts führt auf Kapitalien; die steckt man nicht zum Korn. Da καὶ τὰ ἀγαθά μου fast nur von Zeugen ausgelassen wird, die hier durchweg stark kürzen, z. B. das selbst von Blass nicht verschmähte πάντα vor τὰ γεν. streichen, so werden wir die Echtheit dieser Worte, die ja immerhin ein Zusatz des Lc zu einem ursprünglichen, naiver blos den Kornbauern zeichnenden Texte sein können, nicht anzweifeln. Die Antwort auf die Frage τί ποιήσω 17 wäre in 18 so vollkommen wie möglich gegeben. Aber der Reiche entschädigt sich für die erste Verlegenheit durch Aus-

malung der schönen Zeiten, die alsdann vor ihm liegen. 19 „Und ich werde zu meiner Seele sagen: Seele, du hast viele Güter da liegen auf viele Jahre hin; mach dir's bequem, iss, trink, sei fröhlich!" καὶ ἐρῶ = 15 18; Ansprachen an die eigne Seele kennen wir aus den Psalmen, z. B. ψ 102 1 f. 103 1 35; während die Anrede dort ἡ ψυχή μου lautet, heisst es ψ Sal 3 1 wie hier bei Lc, nur in den Satz eingeschoben, nicht so genusssüchtig an die Spitze gerückt, einfach ψυχή! Die „Seele" bezeichnet nicht seinen Geist, sein besseres Ich, sondern ist das Personbildende in ihm, er selber als menschliche Person mit menschlichen Bedürfnissen und menschlicher Genussfähigkeit (vgl. Prov 19 15 ψυχὴ ἀεργοῦ πεινάσει). Zuerst will er sich dann klar machen, wieviel er hat: ἔχεις πολλὰ ἀγαθὰ κείμενα. Das Hochgefühl des Besitzens findet in κείμενα, das nicht etwa blos wegen εἰς ἔτη πολλά tonlos eingeschoben ist, lebhaften Ausdruck, „Du besitzest sie schön aufgespeichert, alle beisammen", vgl. I Esr 6 25 von goldenen und silbernen Geräten οὗ ἦν κείμενα; εἰς ἔτη πολλά = ausreichend auf lange Zeit; konkreter als Job 29 18 πολὺν χρόνον. Und weil es dann so prächtig steht, will er endlich seiner Seele zureden: ἀναπαύου, φάγε, πίε, εὐφραίνου. Die beiden mittelsten Verba treffen wir häufig vereinigt, um das Schmausen zu bezeichnen, 7 34 s. S. 28f., wie Job 1 18 ohne bösen Nebensinn. Auch εὐφραίνου hat solchen nicht, eher hält es die Vorstellung niedriger Genusssucht von φάγε, πίε fern, indem es echte Heiterkeit als das Ziel von Essen und Trinken hinstellt, vgl. 15 23 29 32 S. 352; ἀναπαύεσθε hat Jesus Mc 14 41 selber seinen Jüngern zugerufen, es wird hier nicht ein Ausruhen von schweren Strapazen, sondern die Vorbereitung auf eine fröhliche Mahlzeit gemeint sein; kaum mehr als ein: Lass Dich nieder, im Gegensatz zu einem ἐγείρου, vgl. Mc 14 42. Man wird dem Reichen doch nicht zutrauen, dass er jahrelang ununterbrochen essen und trinken möchte; eine Berechnung der vier Aktionen, die allein sein Leben während der nächsten Periode des Ueberflusses ausfüllen sollen, liegt nicht vor; es soll nur mit ein paar Zügen angedeutet werden, worauf er sich im Angesicht seines Reichtums freut. H. Rönsch (Buch der Jubiläen, S. 124 n. 16) vermutet, es sei wohl kein zufälliges Zusammentreffen, dass bei Lc 19 die drei letzten Imperative ganz die gleichen sind wie in der römischen Parentationsformel; und wenn dort ἐγείρου statt ἀναπαύου dem Namen des Toten resp. dem φάγε vorangehe, so erkläre sich diese Abweichung aus der verschiedenen Situation. Er meint, Lc möge „die ihm aus seinem Verkehr mit den Römern sicherlich bekannt gewordene heidnische Parentationsformel dem Reichen gerade deshalb in den Mund gelegt haben, um das heidnische Wesen der πλεονεξία um so drastischer ans Licht zu stellen". Aber schon Eccl

8 15 stehen die drei Verba wie Lc 19 zusammen: es giebt nichts Gutes für den Menschen unter der Sonne als τοῦ φαγεῖν καὶ τοῦ πιεῖν καὶ τοῦ εὐφρανθῆναι, und ist Tob 7 10 φάγε, πίε καὶ ἡδέως γίνου, wo die Parentationsformel doch gewiss aus dem Spiel bleibt, nicht eine genaue Parallele zu Lc 19? Blass behält von der Ansprache in 19 nichts übrig als die paar Worte ἔχεις πολλὰ ἀγαθά, εὐφραίνου. Dadurch verliert 19 jeden Zusammenhang mit 18 und mit 20; er wird farb- und wertlos; unmöglich ist er so aus der Hand des Lc gekommen.

Die Wendung tritt 20 ein: „Es sprach aber Gott zu ihm: Thor, in dieser Nacht fordert man Dir Deine Seele ab, und was Du besorgt hast, wem wird es dann gehören?“ Dem Selbstgespräch des Reichen wird eine Rede Gottes gegenübergestellt, εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ θεός, ähnlich wie 16 3 das Selbstgespräch des Haushalters der Rede seines Herrn 16 2. Durch welches Mittel Gott seine Worte an den Reichen gebracht hat, giebt Lc nicht an, sollen wir also auch unerörtert lassen; an ein Traumgesicht zu denken mag wegen ταύτῃ τῇ νυκτί am nächsten liegen. ἄφρων Vokativ (wie 11 40 ἄφρονες) = I Cor 15 36; im A. T. bezeichnet es die Verbindung von sittlich-religiöser Verkehrtheit mit intellektuellem Mangel. Hier wird die Anrede alsbald gerechtfertigt, indem der enorme Fehler in den Berechnungen des Mannes ans Licht tritt. Noch in dieser Nacht; auch das Präs. ἀπαιτοῦσιν unterstützt die Vorstellung des unmittelbaren Vollzuges. Natürlich ist ein Gegensatz gegen εἰς ἔτη πολλά beabsichtigt, aber nur eine grobe Pedanterie wird darum auch das Selbstgespräch des Reichen in 18 f. und dann notwendig auch 17 in dieselbe Nacht verlegen, so dass er sich schlaflos vor Aufregung auf seinem Bette gewälzt hätte; vielmehr wird nach der Meinung des Erzählers diese Rede Gottes nicht vor die Ausführung der Beschlüsse des Reichen von 18 sondern hinter dieselben und unmittelbar vor die geplante Ansprache an seine Seele fallen sollen. Dafür spricht ἃ ἡτοίμασας; gerade als er mit den klugen Zurüstungen fertig ist und anfangen will zu geniessen, wird seine Thorheit offenbar. ἀπαιτοῦσιν τὴν ψυχήν σου ἀπὸ σοῦ — das ἀπὸ σοῦ natürlich nicht von Lc, sondern nur als überflüssig oder anstössig von Späteren weggelassen, die den Zweck von ἀπὸ σοῦ, die entsetzliche Verarmung des πολλὰ ἔχων zu malen, nicht bemerkten — feierliche Umschreibung für Sterben wie Sap 15 8: πορεύεται τὸ τῆς ψυχῆς ἀπαιτηθεὶς χρέος. Der Begriff des „Zurückforderns“ ist in ἀπαιτεῖν so überwiegend (Lc 6 30 ἀπὸ τοῦ αἴροντος τὰ σὰ μὴ ἀπαίτει, Epict. Ench. 11 σὲ ὁ δοὺς ἀπήτησε, Clem. Hom. II 24), dass auch hier wohl die Seele des Sterbenden als in Gottes Hände zurückgeliefert erscheinen soll, ohne dass etwa Lc hier Belehrungen über das Verhältnis von Seele und Leib resp. von der fortgenommenen Seele zu dem seiner Seele

beraubten Menschen (ἀπὸ σοῦ!) erteilen wollte. Schön zu 19 stimmt, dass eben die Seele, die da in ihrem irdischen Besitz auf Jahre hinaus zu schwelgen gedachte, im selben Augenblick fortgeholt wird aus dieser Welt — ob zur Unsterblichkeit, ob zu einem Schattendasein, oder wohin überhaupt, bleibt unerörtert. Nur, dass sie aus den um sie herum „liegenden Gütern" fortgenommen wird, trägt für die Geschichte, die nichts weniger bezweckt als die sadducäische Dogmatik zu korrigieren, etwas aus. Auf das Subjekt von ἀπαιτοῦσιν kommt nichts an; der Gedanke an Räuber ist zu modern romanhaft, die Todesengel braucht man auch nicht zu zitieren; es genügt ein unbestimmtes Subjekt „man" (statt des Passivs ἀπαιτεῖται) wie 11. In 20ᵃ sind die Varianten bei Blass οὖν statt δέ und τίνος statt τίνι unerheblich, sie sehen beide nach Emendation aus. ἑτοιμάζειν zurechtmachen, vielleicht mit im Blick auf die geplanten Genüsse 18 gesetzt, vgl. Mt 22 4 Mc 14 12ff. Lc 17 8, jedenfalls soll es irgendwie den Reichen als mitthätig bei der glänzenden Gestaltung seines Vermögens, wie die vollen ἀποθῆκαι sie darthun, beschreiben, vgl. Job 27 16 ἑτοιμ. χρυσίον parallel συνάγειν ἀργύριον. τίνι ἔσται rhetorische Frage; εἶναί τινι = I Reg 9 20 gehören: es wird Eigentum sein (werden) von jemand, den Du nicht kennst, oder gar verstreut werden in alle Winde. Job 27 17 sagt dafür positiver τὰ δὲ χρήματα αὐτοῦ (eines gottlosen Reichen) ἀληθινοὶ καθέξουσι, aber ψ 38 7 belässt es auch bei dem: θησαυρίζει, καὶ οὐ γινώσκει τίνι συνάξει αὐτά, vgl. Sir 14 15 οὐχὶ ἑτέρῳ καταλείψεις τοὺς πόνους σου; Sir 11 19 καταλείψει αὐτὰ ἑτέροις καὶ ἀποθανεῖται. Es ist kindlich um dieses τίνι willen in 20 Raubmörder zu fordern, weil doch sonst gesetzliche Erben vorhanden sein müssten, an deren Wohlsein dem Reichen auch gelegen sein konnte: er hatte 17—19 blos für seine Seele gesorgt und ihr eine glänzende Zeit versprochen; 20 wird seine Seele durch den Tod fortgenommen: ist da nicht das τίνι ἔσται die wirksamste Abfertigung des von ihm erträumten ἔχεις ... εἰς ἔτη πολλά, selbst wenn brave Kinder ihn beerbten? Da Gott gesprochen hat, ist die Ausführung des Gedrohten selbstverständlich; allerdings auch 18 muss der Leser sich in That umgesetzt denken: vgl. 10 35 19 27. Und so schliesst sich an die Geschichte nur noch ein deutendes Wort 21: „So steht es um den, der sich Schätze sammelt und nicht reich ist für Gott." In dem Satz fehlt das Verb, d. h. ein ἐστίν oder ἔσται; da οὕτως nicht gleichbedeutend mit οὗτος ist (etwa dieser eben geschilderte Reiche ist ὁ θησαυρίζων αὑτῷ), können wir am ehesten Mc 4 26 zum Vergleich heranziehen: ebenso wie in dieser Geschichte geht es dem — man erwartet: jedem! — θησ. αὐτ. Ob wir αὐτῷ, αὑτῷ oder ἑαυτῷ neben ὁ θησαυρίζων lesen, hat nur für die Grammatik ein Interesse, das Reflexivpronomen

steht ebenso ausser Frage wie der Dat. comm. θησαυρίζειν absolute = Reichtümer aufhäufen Jac 5 3 ψ 38 7, mit dem Dativ des Empfängers II Cor 12 14. Der Accent liegt auf dem pointierten αὑτοῖς, nur für sich, es ist an einen Reichen gedacht, dessen Egoismus so gross wie seine Habsucht ist; der negative Zusatz καὶ μὴ εἰς θεὸν πλουτῶν erhebt das über jeden Zweifel. πλουτεῖν ist da dem θησαυρίζειν gleichwertig, εἰς θεόν bildet den Gegensatz zu ἑαυτῷ und kann nicht ungefähr = nach Gottes Urteil (B. Weiss, v. Hofm.) sondern nur = „im Interesse Gottes" sein. So heisst Christus Rm 10 12 πλουτῶν εἰς πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν vgl. 5 15b; ähnlich gebraucht wird εἰς Phm 6 Col 4 11. Die Frage, ob damit ein κατὰ θεὸν πλουτεῖν d. h. reich sein an guten Werken, was von dem Aermsten ausgesagt werden kann, oder eine Verwendung des zeitlichen Reichtums zu Gottes Ehren und nach Gottes Wohlgefallen (Chrys.: εἰς πένητας ἀναλίσκων τὸν πλοῦτον) gemeint sei, wird schwer zu entscheiden sein; dass hier nicht, wie bei ἑαυτῷ vorher, der Dativ gesetzt wurde, ist doch wohl begreiflich, weil auch das rechte πλουτεῖν doch nie zu einer Bereicherung Gottes führt. Immerhin werden Stellen wie Prov 19 14 δανίζει θεῷ ὁ ἐλεῶν πτωχόν und Lc 12 33 δότε ἐλεημοσύνην· ποιήσατε ἑαυτοῖς . . . θησαυρὸν ἀνέκλειπτον ἐν τοῖς οὐρανοῖς uns am nächsten an den von dem Verf. von Lc 12 21 gewünschten Sinn heranführen, und das πλουτεῖν ἐν ἔργοις καλοῖς I Tim 6 18f. liegt fast auf demselben Boden. Es ist die um Gottes Zwecke sich nicht kümmernde Verbindung von Selbstsucht und Reichtum, der 21 ein schlimmes Ende prophezeit — denn das ἀπαιτοῦσιν τὴν ψυχήν σου soll in dem οὕτως doch vor allem durchdringen —; der natürlichste Gegensatz dazu ist eine Anwendung des Reichtums im Dienst der Liebe, Mt 25 35—40 finden wir das πλουτεῖν εἰς θεόν detailliert beschrieben.

Aber ist 21 echt und dürfen wir ihn bei unserer Erklärung von Lc 12 16 ff. ernstlich verwenden? Er fehlt in D und den zwei ältesten Italacodd., Blass streicht ihn und W.-H. halten ihn für stark verdächtig. Wenn D und seine Trabanten in der Perikope 12 13—21 nicht überhaupt einen stark verkürzten Text böten, so würde ich gern auf 21 verzichten; er nützt uns wenig zum Verständnis des Uebrigen. Ein deutliches Motiv ihn zu streichen, ist auch nicht aufzutreiben, freilich kein deutlicheres zu seiner Einfügung. Aber da er dunkel ist und ziemlich überflüssig, so konnte man ihn am ehesten fortlassen, wenn man die Perikope nun einmal stark beschnitt.

Was Lc für einen Gedanken in unsrer Erzählung verkörpert fand, wird am besten der Zusammenhang, in dem er sie anbringt, klarlegen. 13 bittet jemand aus dem Volk Jesum, er möchte seinem Bruder befehlen, dass er ihr Erbe mit ihm teile. Jesus weist das Ansinnen 14

entschieden ab, er sei nicht zum Richter oder Erbschichter über sie gesetzt; eine knappe und feste Ablehnung jeder Einmischung in Privathändel von seiner Seite. Die kleine Anekdote ist für uns gleich wertvoll als Zeichen für die hohe Autorität, die Jesus im Volk genossen hat, wie als Beweis für seine Besonnenheit in der Abgrenzung des Gebiets, auf dem allein er Macht auszuüben wünschte. Aber ihr Platz ist auffallend: unmittelbar nach der Rede, worin Jesus die Jünger zu furchtloser Bekenntnistreue anfeuert. Die Warnung vor dem Sorgen für Leib und Leben 22ff. würde sich an 12 besser anschliessen, 13—21 erscheint wie ein fremdartiger Einschub. Aber Lc benützt 13f. offenbar nur, um eine Veranlassung zu einer Rede wider die Wurzel des Sorgenunwesens, die Habsucht, zu erhalten, 15 lässt er Jesum „zu ihnen“ d. h. den Anwesenden sprechen: „Sehet zu und hütet Euch vor jeder Habsucht, denn wenn jemand Ueberfluss hat, kommt ihm doch noch lange nicht das Leben aus seinem Vermögen.“ Der Text ist hier besonders schlecht überliefert; am meisten hat für sich die Lesart: οὐκ ἐν τῷ περισσεύειν τινὶ (vgl. 21 4 9 17 Tob 4 16, ἐν τῷ c. Inf., vgl. 10 35, hier zur Einführung der Bedingung: dadurch dass Ueberfluss vorhanden ist für jemanden) ἡ ζωὴ αὐτοῦ ἐστιν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ (= 8 3); die andern Texte verdanken dem Streben nach Vereinfachung ihr Dasein; die Erwähnung der ὑπάρχοντα neben dem Ueberfluss erschien als störende Breite. Sie ist es nicht, Lc will sagen: in dem Fall, der ja das Ideal des πλεονέκτης darstellt, dass es ihm περισσεύει, bleibt der Satz unangreifbar, dass das Leben nicht aus dem Vermögen, aus der Habe, kommt resp. davon abhängt, dass das Leben, vgl. 23, mehr wert ist als alle Lebensmittel. Der Habgierige handelt so, als ob es blos auf die Lebensmittel ankäme, und die Hauptsache, die conditio sine qua non für deren Verwertung, das Leben, von selbst da wäre: die Thorheit dieses Verhaltens illustriert die folgende Geschichte drastisch an einem Einzelfall, wo einem Reichen mitten in der Fülle der Güter das Leben entrissen wird. Aber das Gekünstelte der durch 15 geschaffenen Verbindung zwischen 13f. und 16ff. ist unverkennbar; muss denn der Wunsch des τίς 13 aus Habgier entsprungen sein, hat der Mann denn zu erkennen gegeben, dass er aus irdischer Habe Leben erwarte? Wir werden ruhig 15 wieder als eins der vielen lucanischen Kompositionsbänder betrachten dürfen, das mit 21 zusammen den Rahmen für das vielleicht ganz lose umlaufende Stück 16—20 bilden sollte. Dass Lc dies Stück selber erst erdichtet hätte, ist eben dadurch ausgeschlossen, dass es ihm Mühe macht, es angemessen unterzubringen.

Bleibt nun die Frage übrig, was denn die Geschichte ursprünglich lehren wollte, und ob Lc sie sich anders zurechtgelegt hat, so werden

wir zunächst gestehen müssen, dass die Pointe hier nicht so klar wie 10 30ff. 18 10ff. herausspringt. Zwar jede Umdeutung des reichen Mannes, seines Feldes, seiner Scheunen und seiner Güter ist ausgeschlossen; auch wird da nichts verglichen. Sicher ist, dass am Schicksal des Reichen seine Thorheit veranschaulicht werden soll. Minder klar ist, worin wir die Thorheit des Mannes suchen sollen. Ursprünglich ist es m. E. dem Erfinder der Geschichte blos darauf angekommen, den Gegensatz zwischen den geplanten Genüssen und dem plötzlichen Tode drastisch zu beschreiben, so dass 16—20 eine Parallele zu Sir 11 18ff. 5 1 ψ 48 17f. 38 6ff. und ähnlichen alttestamentlichen Stellen wäre, ein Hinweis auf die Vergänglichkeit des Reichtums, auf seine Hilflosigkeit gegenüber dem Tod.

Auch der grösste Reichtum und die klügste, vorausschauende Behandlung desselben nützt nichts, falls Gott dem Besitzer das Leben nimmt. Dann diente die Detailmalerei in dem Selbstgespräch des Reichen nur dazu, den Kontrast zwischen den Luftschlössern, die er sich da anscheinend auf gutem Grunde gebaut hat, und dem Dunkel des Todes, dem er plötzlich verfällt, recht lebhaft zu malen, und der religiöse Wert der Geschichte ist: der Mensch, auch der reichste, ist in jedem Augenblick ganz und gar abhängig von Gottes Macht und Gnade. Wir sehen das Gesetz vor unsern Augen an einem besonders eklatanten Fall sich vollziehen, wonach es Thorheit ist, sein Glück durch Reichtum gesichert zu wähnen und den Gott, der über Leben und Tod verfügt, ausser Rechnung zu lassen, den Gott, der sich nicht ungestraft übersehen lässt. Das ist nun nichts spezifisch Christliches; ein Weiser Israels könnte die Geschichte Lc 12 16—20 dann ebensogut wie Jesus vorgetragen haben; indessen, da sie unter Jesu Namen überliefert ist, brauchten wir sie nicht anzuzweifeln, da er nicht blos Einzigartiges gesprochen hat. Es sieht nach 15c so aus, als habe gerade auch Lc unser Stück so verstanden, weil er οὐκ ἐστὶν ἡ ζωὴ αὐτοῦ ἐκ τ. ὑπαρχ. αὐ. an die Spitze stellt. Aber noch weiter darüber stellt er den Titel: Warnung vor Habsucht, und wenigstens dem Verf. von 21 ist jener Reiche nicht blos ein Typus des gottvergessenden Leichtsinns, sondern eines brutalen, blos auf den eignen Vorteil, das eigne Geniessen bedachten Egoismus. Der Mann weiss nicht, wo seine Ernte unterbringen; ihm fällt nicht ein, dass es genug Hungernde giebt, die er damit speisen könnte; hernach hat er Schätze für eine Reihe von Jahren beisammen; er freut sich blos darauf, wie er nun daran sich gütlich thun will. Und nicht der Thörichte wird durch die Ankündigung des Todes in 20 als solcher blosgestellt, sondern der hartherzige Egoist wird vor den Richter ge-

fordert; weil er alles für sich behalten wollte, wird ihm nichts gelassen. So wird Lc die Worte sich gedeutet, vielleicht in dieser Richtung noch hie und da die Farben verstärkt haben, sie ist ihm ein Lehrstück, wie Clem. Strom. III 6 56 sagt, über das καλῶς anstatt des ἀδίκως καὶ ἀπλήστως πλουτεῖν. Demgemäss wird ihm die ζωή 15 mehr als die 20 entrissene, es wird ihm das Leben bedeutet haben, von dem Jesus 10 28 spricht: τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ, das Leben im Himmelreich. Der Bittsteller 13 verdiente es, vor πλεονεξία ernstlich gewarnt zu werden, weil er so eifrig nach seinem Erbe trachtete statt wie 31 verlangt, nach Gottes Reich, weil er also sich Schätze sammeln wollte, statt das εἰς θεὸν πλουτεῖν sich anzugewöhnen. Ursprünglich wiederum kann mit der ζωή 15 nur das Leben auf Erden = 16 25 gemeint gewesen sein; also liegt in 15ᵉ der Ueberrest einer älteren Ueberschrift über die Beispielerzählung 16—20 vor, Lc hat die πλεονεξία 15 als Hauptsache hinzugethan, wie die Drohung gegen das μὴ εἰς θεὸν πλουτεῖν 21. Gegen einen religiösen Defekt, der in den Kreisen der Reichen verbreitet ist, richtete sich die παραβολή in ihrer älteren Form; Lc wendet sie gegen einen sittlichen, der ihm vielleicht vom Reichtum unabtrennbar schien, gegen die Habgier, deren grenzenlose Selbstsucht alle Pflichten gegen die Armen, in denen Gott uns naht, vergisst.

Der künstlerische Wert dieser Dichtung ist in jedem Fall nicht so bedeutend wie der von 10 30ff. 18 9ff., weil der plötzliche Tod des Reichen im Moment, wo er geniessen will, doch einen Ausnahmefall darstellt; die Obstination kann einwenden: Ja aber wie viele Reiche sterben erst nach langen Jahren ungetrübten Genusses! Solchem Einwande tritt die letzte Erzählung dieser Gattung entgegen, indem sie zeigt, wie dann erst recht das Elend solch eines Reichen besiegelt, ihm eine ewige Pein gesichert ist.

53. Vom reichen Mann und armen Lazarus. Lc 16 19—31.

Wir beginnen auch hier damit, den Wortlaut der bei Lc ohne Ueberschrift auftretenden Geschichte auszulegen. D bietet allerdings eine, εἶπεν δὲ καὶ ἑτέραν παραβολήν, aber selbst Blass verwirft diese; nur die lose Anknüpfung von 19 an 18 mit δέ wird ursprünglich sein. „Es war aber ein reicher Mann, und er kleidete sich in Purpur und Byssus, Tag für Tag glänzend Feste feiernd; (20) ein Armer aber, Namens Lazarus, lag an seiner Pforte, der mit Schwären bedeckt war (21) und nur sich zu sättigen wünschte von den Abfällen vom Tisch des Reichen; aber selbst die Hunde kamen und leckten ihm seine Schwären auf.“ Die Exposition ist hier länger als 10 30ᵃ 12 16 18 10; sie ist aber auch wichtiger zur Beurteilung des Neuen, was von

22 an geschieht, sie ist beinahe der erste Akt des zweiaktigen Dramas. ἄνθρωπός τις = 12 16, ἦν wie 16 1, und weil dort πλούσιος schwerlich zum Prädikat, sondern zum Subjekt gehört, wird es auch hier so sein: es war einmal ein reicher Mann. 21 f. heisst er einfach ὁ πλούσιος, 20 steht ihm als Subjekt gegenüber πτωχός τις ὀνόματι Λάζαρος, und 22 ὁ πτωχός; da zu ἄνθρωπός τις 19 doch nicht ein πτωχός τις 20 einen Gegensatz bildet, so werden uns eben absichtsvoll gleich zu Anfang ein reicher Mann und ein Armer vorgestellt. Wie der Reichtum des einen, so wird die Armut des andern noch näher charakterisiert, alles in Imperfekten, da es sich um dauernde Zustände handelt, die wir uns lebendig vergegenwärtigen müssen. Wäre durch die Ausführlichkeit der auf jene Charakterisierungen verwendeten Zusätze die Konstruktion nicht zu unübersichtlich geworden, so hätte Lc auch hier geschrieben: es waren einmal in einer Stadt zwei Menschen, der eine reich und in glänzendstem Luxus lebend, der andre arm und in jeder Hinsicht, was Gesundheit, Lebensunterhalt und soziale Stellung angeht, in der denkbar erbärmlichsten Situation. Wenn das καὶ ἐνεδιδύσκετο . . . εὐφραινόμενος, womit unser Text 19b fortfährt, von Lateinern durch qui induebatur (oder vestiebatur) oder durch indutus wiedergegeben wird, so glaubt sich Blass dadurch berechtigt, der romana den Text ἐνδιδυσκόμενος . . . καὶ (so freilich auch D) εὐφραινόμενος zuzusprechen. Allein dem καὶ ἐνεδ. sichert sein hebraisierender Ton die Echtheit, vgl. 13 11 (γυνὴ ἔχουσα . . . καὶ ἦν συνκύπτουσα), das „qui" ist konformiert nach den zahlreichen Parallelen wie 16 1 ὅς εἶχεν οἰκονόμον Mt 21 33. ἐνεδιδύσκετο: Das Verb. iterat. hier wohl angebracht = er ging gekleidet; in LXX schon promiscue mit ἐνδύεσθαι z. B. Sir 50 11 Prov 29 39 (31 21). πορφύραν καὶ βύσσον = Gewänder aus purpurgefärbten Stoffen und von weisser Baumwolle. Das Purpurkleid ist eigentlich dem Fürsten vorbehalten, vgl. I Mcc 10 62; auch I Mcc 8 14 stehen Purpur und Diadem bei einander, wie Esth 8 15 das βύσσινον und πορφυροῦν neben βασιλικός; aber wenn die tugendsame Hausfrau Prov 29 40 dafür Lob erhält, dass sie sich aus Byssus und Purpur Gewänder macht, so werden wir trotz Apc 18 12 16 nicht eine besondere Empörung des Erzählers Lc 16 19 über die Anmassung des Purpur- und Byssus-Tragens heraushören, sondern nur den Wunsch, den von jenem Reichen getriebenen Luxus recht konkret zu schildern (moderner wäre: in lauter Sammet und Seide); bei dem Wert, den der Orientale auf die Kleidung legt, s. Joseph. bell. j. II (VIII 7) 140, ist die Voranstellung dieses Zuges im Bilde des Reichen eine Feinheit. Sachlich ist das εὐφραινόμενος natürlich koordiniert; das λαμπρῶς nimmt nicht etwa das ἐνεδιδ. wieder auf, als sollte der Mann

täglich in den kostbarsten Festgewändern einherstolziert sein; so oft λαμπραὶ ἐσθῆτες u. dgl. uns auch begegnen (z. B. 23 11 Act 10 30), hier soll es die εὐφροσύναι des Reichen als „glanzvolle“ (vgl. Joseph. Ant. XII (IV 9) 220 δωρεὰς δοὺς λαμπράς, Artemid. V 95 λ. neben ἐπιφανῶς) bezeichnen. Bei εὐφραίν. ist wie 15 23f. 29 12 19 an die zu festlichen Mahlzeiten gehörige Lustigkeit gedacht; Sap 2 9 reden die Reichen ebenso von ihrer εὐφροσύνη, die alten Lateiner übersetzen denn auch epulari. καθ᾽ ἡμέραν = Tag für Tag, vgl. 9 23 Act 3 2 IV Mcc 13 22 ἡ καθ᾽ ἡμέραν συνήθεια; einen Tag wie den andern schmauste er also im glänzendsten Stil. 20 πτωχὸς δέ τις, ein Armer dagegen — das δέ hier rein gegensätzlich — ἐβέβλητο πρὸς τὸν πυλῶνα αὐτοῦ, wohl ebenso zu verstehen wie Act 3 2 von dem lahmen Bettler ὃν ἐτίθουν καθ᾽ ἡμέραν πρὸς τὴν θύραν τοῦ ἱεροῦ; da jener Bettler nicht an die Tempelthür gelehnt gesessen haben dürfte, so wird man auch Lc 16 20 in das πρός nicht mehr als ein „bei“, „nahe an“ hineinpressen. Der Platz am πυλών (porticus) des Reichen war für die Zwecke des Armen sehr geeignet, weil man ihn da sowohl von der Strasse aus als von innen her, wenigstens so oft die Thür geöffnet wurde, sah, vgl. Clem. Hom. I 15, wo Clemens in dem den Petrus beherbergenden Hause τῷ πυλῶνι ἐπέστη, „um von denen im Hause gesehen zu werden“. Die Vornehmheit des Hauses ist durch Erwähnung des πυλών, der auch in bescheidenen Formen vorkam, nicht gewährleistet. Wie Joh 5 7 könnte βάλλειν hier den Nebenbegriff des Gewaltsamen oder des Geringschätzigen vertreten haben; es genügt ἐβέβλητο zu fassen = er lag, wie Mt 9 2 der Paralytische ἐπὶ κλίνης βεβλημένος gebracht wird. Dass seine Angehörigen ihn nur noch mit Widerwillen anfassten, besagt der Ausdruck nicht, wohl aber, dass er sich selber nicht mehr bewegen oder auch nur aufrecht erhalten konnte. Mit drei Strichen wird noch besonders der Jammer des Zustandes beschrieben, in dem er da lag — denn nicht als Begründung für ἐβέβλητο = „weil er so wund war und nichts zu essen hatte“ sind die Part. gemeint — 1. εἱλκωμένος, 2. ἐπιθυμῶν χορτασθῆναι ἀπὸ τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τοῦ πλουσίου, 3. οἱ κύνες ἐρχόμενοι ἐπέλειχον τὰ ἕλκη αὐτοῦ. εἱλκ. (inkorrekt augmentiert von ἑλκόω) heisst mit Geschwüren, eiternden Wunden bedeckt; wie Job 2 7 IV Reg 20 7 1 sind ἕλκη lebensgefährlich; Artemid. I 23 28 41 zeigt, dass der Gebrauch dieses Perf. Pass. nicht auf einen Mediziner als Autor zu schliessen berechtigt. ἐπιθυμεῖν c. Inf. wie 15 16 17 22 22 15, χορτάζεσθαι Entfernung des Hungers = 6 21 9 17 meist absolut, aber auch mit ἀπό oder ἐκ wie ψ 103 13 Apc 19 21. Das von dem Tische Fallende = Mt 15 27 s. S. 255f. (von dorther hat unser t. rec. τῶν ψιχίων eingeschoben), hier hyper-

bolischer Ausdruck für die elendesten Ueberreste, die für ihn schon ein Genuss gewesen wären: immerhin mussten sie wie Esth 9 22 ihm herausgebracht werden. Wenn auch ἐπιθυμεῖν mit Genetiv vorkommt z. B. Act 20 33, so ist es doch eine wunderliche Methode, mit Blass hier χορτασθ. ἀπὸ zwischen ἐπιθυμῶν und τῶν πιπτόντων einzuklammern, blos weil Syr^{sin} = Lc 15 16 dafür das gröbere „seinen Leib zu füllen" einsetzt. Ein καὶ οὐδεὶς ἐδίδου αὐτῷ ist hier bei einigen Zeugen offenbar nur aus Lc 15 16 herangeholt, um den Reichen auch noch als grausam hartherzig zu schildern; Nsg. wiederum findet schon in der Duldung dieses Bettlers vor des Reichen Thür einen echt pharisäischen Zug, wie er bestrebt sei, äusserlich barmherzig und wohlthätig zu erscheinen. Da indessen der Arme auf der Strasse lag, nicht auf dem Grundstück des Reichen, durfte ihn dieser gar nicht fortjagen. In 20 f. ist Lc lediglich beschäftigt den Jammer des Armen zu veranschaulichen; der Reiche ist für den Augenblick ganz zurückgetreten, weder als hart noch als äusserlich barmherzig soll er erscheinen. Dass dagegen die Wünsche des Armen nach Sättigung mindestens nicht ganz in Erfüllung gehen, er nicht etwa Tag für Tag hübsch gesättigt heimgeholt werden kann, werden wir ohnehin in dieser Umgebung von Schrecklichem erwarten; das ἀλλὰ καί (J. Weiss ist geneigt ἅμα καί zu lesen, ohne sachlichen Nutzen), mit dem Lc fortfährt, nun allerdings die Konstruktion durchbrechend, will das Hinzukommende wie 12 7 nicht blos stark (Blass, Neutestamentliche Grammatik § 77, 13), sondern als das Vorige noch übertreffend einführen.

Und dazu passt es besser, wenn 21^{a} ihm nicht blos eine hundemässige Ernährung zuspricht, sondern den wenigstens teilweisen Mangel selbst erbärmlichster Nahrung von ihm aussagt; ἐπιθυμῶν χορτάζεσθαι steht auch nicht zufällig für χορταζόμενος. In dem Belecken der Wunden durch die Hunde findet man jetzt gerne eine Aeusserung ihres Mitgefühls; das wirkt als ein dramatischer Höhepunkt, wenn selbst die vernunftlosen Tiere den Schmerz eines elenden Menschen zu lindern sich bemühen. Aber als Genossen und Freunde des Menschen gelten dem Hebräer die Hunde nicht, er rechnet sie neben Füchsen und Schweinen zu den wilden Tieren, s. Apc. Hen. 89 42 ff. 90 4 ff. . λείχειν, ἐπιλείχειν, ἐκλείχειν — ob hier das Simplex (D, Blass) oder ἐπέλειχον das Echte ist, bleibt gleichgiltig — pflegen als Mittel des Geniessens (= auflecken, auffressen z. B. Blut, Staub, Gras) aufzutreten III Reg 18 38 22 38 20 19 (gerade von Hunden und Säuen) ψ 71 9 Mich 7 17 = Jes 49 23 Judith 7 4 Dioscor. mat. med. II 101; der Zusatz ἐρχόμενοι malt die hungrige Gier, mit der die Bestien über den Aermsten herfallen, um sich an seinem

eitrigen Blut zu letzen, vgl. ψ 58 7 15 Dan Sus 12 (LXX); nicht dass unreine Tiere ihn berühren, wird dem Armen das Grässlichste sein, sondern so weit steigt seine Hilflosigkeit, dass er sich von widrigen Tieren selbst noch seine Wunden halb auffressen lassen muss, dass er nicht einmal mehr selber die Hunde von sich abwehren kann. In Visio Pauli 40 (ed. JAMES, Texts and Stud. II 3, S. 33 2) beklagen sich von ihren Müttern durch Abtreibung gemordete Kinder: dederunt nos in escam canibus et in conculcationem porcis, alios proiecerunt in flumine. Neben III Reg 20 19 ἐκεῖ λ(ε)ίξουσιν οἱ κύνες τὸ αἷμά σου genügt diese Stelle, um die Rolle der Hunde in Lc 16 21 klar zu machen.

Doch in 20 hat dieser Arme einen Namen erhalten, ὀνόματι Λάζαρος steht hinter πτωχὸς δέ τις. Die Anfügung ist echt lucanisch, vgl. 1 5 ὀνόματι Ζαχαρίας hinter ἱερεύς τις, und es ist wunderlich, diesen Namen entweder von einem Abschreiber in den Lc-Text oder von Lc in den Text seiner Vorlage erst interpoliert zu glauben, weil Jesus sonst keine Namen nenne, oder andrerseits 16 19 ff. wegen dieses einen Namens für eine wahre Geschichte zu erklären, was von TERT. bis auf THIERSCH hin beliebt worden ist, um so reizvoller, als die „Wahrheit" so tief in die Hölle hineinreichen würde; zeitweilig wusste man in Jerusalem das Haus des Reichen zu zeigen. Indess, wie 10 30 Jerusalem und Jericho genannt werden, so hier der Name des Armen; dafür ein bestimmtes Motiv zu verlangen, ist unbillig. Natürlich vermisste man bald den Namen des reichen Mannes; die sahidische Uebersetzung kennt denselben: Nineue, und nach EUTHYM. (vgl. die Catene ed. CRAMER) stammt dieser Name aus hebräischer Ueberlieferung. Im Abendlande nennen ihn PRISCILLIAN tract. IX und Ps.-CYPRIAN de pascha computus (242/3) 17: Finees; mit Recht hat HARNACK (Texte u. Unters. XIII 1, 75—78 und ThLZ 1895, S. 428) das Nineue(a) für korrumpiert aus Finees und diesen Namen als den aus Num 25 7 (und Exod 6 25) bekannten hebräischen Mannesnamen Φινεές erklärt. Wenn er aber damit die Hypothese verknüpft, weil Num 25 7 Phinees Sohn eines Eleazar (= Lazarus) sei, so würden die, die den Reichen Lc 16 19 Φινεές genannt haben, damit haben ausdrücken wollen, dass er der Sohn des Lazarus gewesen sei, so scheint mir diese Vermutung an und für sich wie noch besonders wegen 27, wo der Reiche von seines Vaters Hause redet, höchst unwahrscheinlich; der Phinees, Aaron's Enkel und Eleazar's Sohn, der Num 25 eine Heldenthat für Jahve's Ehre begeht, war wahrhaftig nicht geeignet zum Typus eines Mannes, der mitten im Ueberfluss seinen alten Vater verstossen hätte. Ein nichtswürdiger Phinees ist der Elisohn I Reg 1 3 2 12 ff., aber dass der Interpolator von Lc 16 19 an ihn gedacht haben müsste, wage ich eben so wenig zu behaupten wie ich weiss,

warum der Arme in Lc 20 gerade den Namen Λάζαρος erhalten hat. Die etymologischen Erklärungen haben da keine Sicherheit gebracht; statt aus אלעזר dem alten hebräischen Namen = Gotthilf will man ihn aus einem לא עזר = Hilflos (DE LAGARDE) gräzisiert glauben. Die letzte Ableitung ist sprachlich viel schwieriger; der Wunsch, durch einen Namen „das von dem Armen gezeichnete Bild ganz abzurunden“ (NSG.) hätte Jesum gerade so gut auf ein „Gott ist Hilfe“ als auf „Ohne Hilfe“ leiten können. Als Namenstifter kennen wir Jesum ja durch Kepha und Boanerges, am wahrscheinlichsten hat ihn hier blos die Bequemlichkeit veranlasst, einen Eigennamen zu nennen; 24 f. in dem Gespräch zwischen dem Reichen und Abraham hätte das blosse ὁ πτωχός wie 22 ohne umständliche Näherbestimmungen nicht mehr ausgereicht; Abraham als die angeredete Person, der Arme als Objekt des Gesprächs konnten nicht wohl ohne Namen bleiben, während man bei dem Reichen stets mit ὁ πλούσιος gut auskam. Als Anspielung auf den johanneischen Lazarus ist der Name hier keinenfalls eingedrungen; an das Bild dieses von zwei Schwestern liebevoll gepflegten Mannes konnte man doch wohl nicht bei der Schilderung solch eines Hilflosen wie Lc 16 20 erinnert werden: das Umgekehrte liegt um so näher, dass aus dem Gedanken einer Rücksendung des Lazarus auf die Erde Lc 27—31 sich die Erzählung von der Auferweckung eines Lazarus Joh 11 heraus entwickelt hat.

22: „Es geschah aber, dass der Arme starb und von den Engeln fortgetragen wurde in Abraham's Schoss. Es starb aber auch der Reiche und wurde begraben; 23 und im Hades, als er seine Augen aufhob, mitten in Qualen, sieht er Abraham von ferne und in seinem Schoss den Lazarus.“ ἐγένετο δέ c. Acc. c. Inf. = 6 6 Act 4 5 — gewöhnlicher wird ganz hebraisierend nach einer Zwischenbestimmung mit καί und Verb. fin. fortgefahren wie 10 38 — soll ein neu eintretendes Faktum als solches kennzeichnen. ἀπενεχθῆναι will NABER durch Konjektur in ἀνενεχθῆναι verbessern, wie schon Apc 17 3 21 10: ein Engel ἀπήνεγκέν με εἰς ἔρημον resp. ἐπὶ ὄρος μέγα (ἐν πνεύματι) erweisen, völlig grundlos; der Arme wird aus dem elenden Erdenleben fortgebracht ὑπὸ τῶν ἀγγέλων, vgl. Mt 13 41 49; als Geleiter der Toten, und zwar sowohl der Frommen wie der Gottlosen, spielen die Engel in der damaligen jüdischen Frömmigkeit eine bedeutende Rolle; mit dem ἀπενεχθ. ὑπὸ τ. ἀγγ. allein ist dem Lazarus noch nicht die Seligkeit gesichert; es kommt auf das Ziel an, εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ, vgl. Ruth 4 16 mit Jes 49 22 f. Dt 13 6 28 54 II Reg 12 3, bildliche Bezeichnung für eine Stätte, wo man so innig mit Abraham vereint ist wie ein Kind an seiner Mutter Brust mit ihr, d. h. umgeben ist von Abraham's schützender und

erquickender Vaterliebe. Für einen Juden jener Zeit schliesst „in Abraham's Schoss sein“ das „im Garten Eden sein“ als Bezeichnung der Seligkeit ein, und so ist Lc 23 43, wo Jesus dem Schächer zuruft, heute wirst du mit mir ἐν τῷ παραδείσῳ sein, das gleiche Schicksal gemeint wie das hier von Lazarus ausgesagte. Die Wiederholung des Subjekts bei ἀπενεχθ. durch αὐτόν ist auffallend; am wahrscheinlichsten wird dadurch unwillkürlich der Gegensatz hervorgehoben zwischen „ihm“ und dem Reichen, wie er sich von nun an gestaltet; es stirbt Lazarus, es stirbt auch der Reiche, aber nur er, Lazarus, wird in Abraham's Schoss getragen. Die auf dies αὐτόν gebauten Theologumena, wie etwa seit Tert., dass der ganze Lazarus, nicht blos seine Seele fortlebe, entbehren alles Grundes; die Frage nach dem Anteil von Seele und Leib an dem Fortleben nach dem Tode interessiert hier den Erzähler nicht; im Anschluss an den populären Sprachgebrauch beschreibt er das Schicksal des Mannes nach dem Tode. Das ἐν ᾅδῃ ζῶσιν αἱ ψυχαί Clem. Hom. XII 14 trifft gewiss die Anschauung von Lc 16 22 ff., aber nur die verkehrteste Pedanterie würde da, wo alle bei dem Verstorbenen nichts als die Seele weiterlebend dachten, immer extra sagen: seine Seele wurde getragen, seine Seele sah, dürstete u. s. w. Die Reden in 24 f. 27 scheinen eine gewisse Körperlichkeit vorauszusetzen, aber ein Leben der Seele lässt sich ohne fortwährende Anleihen beim körperlichen Leben schlechterdings nicht zur Anschauung bringen, vgl. auch Clem. Hom. XI 11, wo es heisst, dass die vom Körper gelöste Seele vom unauslöschlichen Feuer gestraft wird mit endloser Strafe; aber ob der erbetene Finger des Lazarus 24 der ehedem mit Schwären bedeckte, inzwischen abgeheilte ist, ob die Augen des Reichen 23 nicht besser funktionierend sind als ehedem die auf Erden, wird man billig fragen dürfen, und jede Ausnützung dieses Materials für den Aufbau eines Systems eschatologischer Vorstellungen sich verbitten. Nicht als ob Jesus oder die Lc-Quelle mit Bewusstsein eine Mythologie, der sie innerlich fremd sind, verwerteten; Jesus hat die Volksvorstellungen auf diesem Punkte zu reformieren, nach den Wünschen einer späteren Dogmatik zu korrigieren, kein Bedürfnis gefühlt; sie genügten ihm und seinen Jüngern; und die ärgste Verkennung, die unsre Geschichte fast erleiden konnte, war der Wahn, sie sei gedichtet, um neue Offenbarungen über die Zustände in der andern Welt zu proklamieren.

Diese Proklamation wäre, wenn wir in die Kommentare blicken, auch arg misslungen; denn nicht einmal so fundamentale Fragen scheint man auf Grund von Lc 16 mit Sicherheit beantworten zu können wie die, ob Lazarus und der Reiche, also die Gestorbenen sich nur in einem Zwischenzustande befinden, und erst nach der Auferstehung der Leiber

das Weltgericht eine definitive Entscheidung schafft, oder ob die Beiden durch den Tod sofort endgiltig der Seligkeit und der Hölle überantwortet worden sind, und, was damit zusammenhängt, ob Lazarus und der Reiche beide im Hades zu denken sind, nur in verschiedenen und scharf getrennten Abteilungen, oder ob Abraham und sonach sein Schoss bereits in einem der Himmel sich befindet und der Abstand zwischen hüben und drüben 26 der unüberbrückbare zwischen Himmel und Hölle ist. Die Kirchenväter haben sich frühe (s. das Fragment bei Hippol. ed. de Lagarde S. 68 ff. περὶ ᾅδου, ἐν ᾧ συνέχονται ψυχαὶ δικαίων τε καὶ ἀδίκων) die Sache so zurechtgelegt, dass die Seelen aller Gestorbenen bis zum Tage der Auferstehung und des Gerichts im Hades aufbewahrt werden, dass die ἐπὶ τὰς ψυχὰς τεταγμένοι ἄγγελοι aber sofort eine Teilung vornehmen, die einen zur Rechten, die anderen zur Linken führen, die einen in die Gemeinschaft mit ihren Vätern und den Gerechten „ἀναμενόντων τὴν μετὰ τοῦτο τὸ χωρίον ἀνάπαυσιν καὶ αἰωνίαν ἀναβίωσιν ἐν οὐρανῷ, die andern ἕως πλησίον τῆς γεέννης. Aehnlich unterscheidet B. Weiss den Lc 16 geschilderten Zwischenzustand für die bessere Hälfte der Menschen, an deren Spitze Abraham steht, von dem späteren definitiven Zustand der Seligkeit. Nsg. wird zwar schon bange, weil Abraham hier „eine sonst nirgends in der h. Schrift ihm zugeschriebene Richterrolle (?) übt“, er tröstet sich mit dem parabolischen Charakter der Erzählung. Aus unserm Texte aber empfängt niemand den Eindruck von Zwischenzuständen; wie soll die Qual der Hölle eigentlich beschaffen sein, wenn der Reiche 23 ff. ihr blos erst nahe ist? Wie der Himmel, wenn die παράκλησις, die Lazarus bei Abraham geniesst, schon in der Unterwelt geboten wird? Und denkt einer der Beteiligten in 22 ff. an die Möglichkeit einer Veränderung des Zustandes im Jenseits, sei es zum Besseren, sei es zum Schlimmeren? Trotzdem würde ich nicht behaupten, dass der Erzähler von Lc 16 19 ff. im Gegensatz z. B. zu IV Esra den Ort der Gerechten sich vor dem Weltgericht bereits im Himmel dächte, und dass nach ihm sofort im Tode die Gerechten in den Himmel erhoben, die Gottlosen in den Hades, d. h. in die ewigen Höllenqualen herabgestossen würden; hier ist die Konsequenzmacherei über die vom Verf. gewünschten Eindrücke hinaus gefährlich: oder wäre z. B. die Kluft 26 nicht nach 27—31 durch Benutzung der Erde als Zwischenstation zu umgehen gewesen? Für den Erzähler Lc 16 kommen die Gegensätze zwischen Diesseits und Jenseits nur im grossen in Betracht; die einzelnen Phasen, wie im Jenseits Strafe und Lohn entwickelt werden, lässt er ausser Acht. Wären die ohnehin verdächtigen 27—31 nicht da, würde nichts hindern, die Vorgänge 22—26 ja auch in die Ewigkeit, d. h.

jenseits des Weltgerichts zu verlegen; doch ist auch das nur ein Kunstgriff. Lc 16 19 ff. abstrahiert von der Weltgerichtsidee, ohne sie zu negieren: wie der naive Vergeltungsglaube, sobald irgend ein Fortleben der Seele angenommen wird, überall und notwendig sogleich mit dem Tode die ewige Gerechtigkeit ihr Vergeltungswerk beginnen lässt.

ἀπέθανεν δὲ καὶ ὁ πλούσιος; dass er es länger ausgehalten habe als der arme Lazarus (VAN K.), ist eine dem Texte fremde Reflexion; sein Sterben wird später genannt, weil daran der Fortgang der Geschichte sich anschliesst (Tatian hat, weil 19 vor 20 steht, 22b vor 22a gerückt!). καὶ ἐτάφη: das Begräbnis war beim Armen nicht erwähnt worden; eine überfliessende Phantasie malt sich nun aus, wie der verscharrt, der Reiche dagegen mit glänzendem Pomp bestattet worden sei. Lc wird auch nicht einmal das ταφῆναι hier dem ἀπενεχθ. εἰς τ. κόλπον 'Αβρ. dort haben entgegenstellen, sondern durch Tod und Grab kräftig das Ende der Herrlichkeit von 19 markieren wollen, vgl. Act 2 29, wo David's Vernichtung beschrieben wird: καὶ ἐτελεύτησεν καὶ ἐτάφη. Wenn Tatian statt ἐτάφη bot „ward begraben und in die Qual geworfen“ und wir in ℵ, bei alten Lateinern und Syrern das ἐν τῷ ᾅδῃ 23 teils unter Weglassung des störenden καί, teils unter Verdopplung (ἐτάφη ἐν τῷ ᾅδῃ. καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ ἐπάρας) zu ἐτάφη gezogen finden, so ist das Motiv dieser Emendation durchsichtig; man verlangte, die vornehme Zurückhaltung des echten Textes verkennend, dass das Sterben des Reichen sofort deutlich als Antritt seiner Strafzeit qualifiziert werde. Allerdings ist der Beginn eines neuen Verses hinter ἐτάφη unzuträglich; 23 gehört enge zu 22b: er wurde begraben, und nun im Hades sieht er, als er aufschaut, den Abraham und Lazarus. Der ᾅδης als Stätte der Toten schon in LXX wie Eccl 9 10, der Reiche ausserdem ὑπάρχων ἐν βασάνοις (vgl. 7 25 ἐν τρυφῇ ὑπάρχοντες, ὑπ. Lieblingswort des Lc zur Bezeichnung dauernder Zustände), βάσανοι von Folterqualen häufig in IV Mcc, wie hier Apc 14 10 βασανισθήσεται ἐν πυρὶ καὶ θείῳ von der ewigen Strafe der Abtrünnigen, wie IV Mcc 9 9 καρτερήσεις ὑπὸ τῆς θείας δίκης αἰώνιον βάσανον διὰ πυρός. Schwerlich sind alle Hadesbewohner den gleichen Qualen ausgesetzt, wie auch nicht alle Paradiesesbewohner in Abraham's Schoss liegen; dort ist die höchste, hier die niedrigste Stufe vorausgesetzt. ἐπάρας τ. ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ = 18 13; er befindet sich in der Tiefe, Abraham hoch über ihm. Da sieht er ihn von ferne, ἀπὸ pleonastisch bei μακρόθεν wie ψ 137 6 138 2, das ὑπάρχων ἐν βασάνοις wird eng zu ὁρᾷ zu ziehen sein; in seiner Qual erblickt er den Vater der Seligen, vgl. 13 28: dort wird das Heulen und das Zähneknirschen sein, ὅταν ὄψεσθε 'Αβραὰμ . . . ἐν τῇ βασιλείᾳ τ. θεοῦ. Nach 22a muss er da auch den Lazarus sehen: ἐν τοῖς κόλποις αὐτοῦ, der Sing. D, BLASS ist Konformation

nach 22, das ἀναπαυόμενον, was trotz D auch BLASS verwirft, offenbar Ausmalung.

24: „Und er rief und sprach: Vater Abraham, erbarme Dich meiner und sende den Lazarus, dass er die Spitze seines Fingers in Wasser tauche und meine Zunge kühle, denn ich leide Pein in dieser Flamme. 25 Es sprach aber Abraham: Kind, gedenke, dass Du Dein Gutes in Deinem Leben abbekommen hast, und ebenso Lazarus das Böse: nun aber wird er hier erquickt, Du dagegen wirst gepeinigt.“ καὶ αὐτός, solche Wiederaufnahme des Subjekts häufiger bei Lc, z. B. 24 14 31. φωνήσας (oder nach BLASS ἐκφων.) εἶπεν entspricht wohl dem μακρόθεν, ein Heranrufen wie 14 12 16 2 ist ausgeschlossen. Nur gründliche Verkennung aller Poesie kann hier über die metaphysischen Voraussetzungen solches Zwiegesprächs kalkulieren, es steht damit wie mit dem Selbstgespräch der zu spät Bereuenden Sap 5 3 ff. πάτερ Ἀβραάμ kann der Reiche nur als Jude sagen 3 8 1 73; die interzessorische Stellung Abraham's in der spätjüdischen Theologie wird hier aber nicht weiter ausgespielt zu werden brauchen; der Sohn erwartet immer noch von dem „Vater“ eine gewisse Liebe und Teilnahme, und die Forderung, dass er hier den Lazarus hätte anreden sollen, ist ebenso unüberlegt wie die Meinung, dass er sich an Gott wenden müsste und schon durch diese Bitte an einen Menschen seinen Mangel an religiöser Reife zu erkennen gebe. ἐλέησόν με, Erbarmen ist es vor allem, worauf er rechnet (17 13 bitten die Aussätzigen ebenso Jesum), nicht Verdienst, nur seine Schmerzen macht er geltend. καὶ πέμψον Λάζαρον: so soll Abraham sein Mitleid bethätigen, den Lazarus schicken. Als Vater hat er das Recht über seine Söhne zu disponieren, vgl. Mt 21 29 f. — auf das Analogon des im Hades gebietenden ἄρχων Clem. Hom. XI 10 brauchen wir uns nicht erst zu berufen —; zu πέμπειν vgl. 20 13 S. 421, der dem Lazarus zu gebende Auftrag wird, wie sonst meist durch einen Inf. oder εἰς τὸ c. Inf., durch einen ἵνα-Satz umschrieben. βάπτειν c. Gen. wie ein Verb des Berührens konstruiert, vom Eintauchen des Fingers oder von Geräthen mittelst der Hand auch in LXX öfter, da meist mit ἐν oder εἰς z. B. Lev 11 32, vgl. Joh 13 26. τὸ ἄκρον τοῦ δακτύλου αὐτοῦ (αὐτοῦ von Mrci., BLASS weggelassen, allerdings entbehrlich, aber eben deshalb schwerlich erst zugesetzt) die Spitze (vgl. Gen 47 31) seines Fingers, d. h. eines seiner Finger, so dass ein Wassertropfen daran hängen bleibt. Wo sich das gewünschte Wasser befinde, ist eine recht thörichte Frage. καταψύχειν kühlen, allerdings medizinischer t. t., aber intransitiv auch Gen 18 4 gebraucht. τὴν γλῶσσάν μου, auf der Zunge empfindet er als furchtbaren Durst die Pein des Feuers am stärksten, wie er jammernd hinzufügt ὅτι ὀδυνῶμαι = 2 48 Sap 4 19 von gestorbenen Bösen: καὶ ἔσονται ἐν ὀδύνῃ. ἐν τῇ

φλογὶ ταύτῃ, das ἐν lokal wie bei βασάνοις 23, ταύτῃ accentuiert = so fürchterlich, φλόξ etwas poetischer als πῦρ. Die Hyperbel mag man anerkennen; ihm, der früher sich keinen Genuss zu versagen brauchte, wäre jetzt ein Tropfen blossen Wassers eine unendliche Labung; aber die vina quaesitissima 19 und die Brocken von des Reichen Tisch, die ehedem Lazarus erbat, wird Lc dabei kaum uns in Erinnerung haben rufen wollen.

Abraham antwortet freundlich, doch ohne auch nur für eine Hoffnung späterer Erhörung Raum zu lassen. τέκνον = 15 31, womit er das πάτερ 24 acceptiert; wenn τέκνον bei Syr[sin] fehlt, hat das gewiss die Reflexion verursacht, dass solch ein Höllenbewohner (vgl. PAULUS!) nicht zu den wahren Kindern Abraham's gehören könne. Auch Abraham wählt die Form der Aufforderung für seine Antwort: μνήσθητι mit ὅτι (wie 24 6 mit ὡς) = Job 7 7 Tob 4 4, ἀπέλαβες τὰ ἀγαθά σου ἐν τῇ ζωῇ σου. Auf letztere bezieht sich das μνήσθητι, die Zeit seines irdischen Lebens soll sich der Mann ins Gedächtnis zurückrufen. Die Freude über die Verneinung des Lethe-Mythus durch das Bibelwort wollen wir PLUMM. gönnen; μνήσθητι ist natürlich nicht ernster zu nehmen als Zunge und Fingerspitze. „Auf Erden, Du weisst es ja, hast Du all Dein Gutes überreicht bekommen; ebenso Lazarus sein Böses, jetzt dagegen ergeht es Euch umgekehrt"; deutlich bildet νῦν δέ den Gegensatz zu ἐν τῇ ζωῇ σου, das auch bei Lazarus ergänzt werden muss — ὁμοίως = 10 32 fordert die Heranziehung von ἀπέλαβεν ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ —; es ist kein Grund in νῦν δέ ausser dem zeitlichen auch noch einen logischen Gegensatz (J. WEISS) markiert zu finden. Vgl. Eccl 9 9 αὐτὸ μερίς σου ἐν τῇ ζωῇ σου, und zur Unterscheidung der beiden Perioden (im Leben, jetzt aber d. h. seit dem Tode) s. Joseph. bell. j. II (VIII 11) 157 ἐν τῷ ζῆν — μετὰ τὴν διάλυσιν, κατὰ τὸν βίον — μετὰ τὴν τελευτήν. ἀπολαμβάνειν 6 34 15 27 zurückbekommen, hier vgl. 18 30 23 41 „bekommen" mit dem Nebensinn des Verdienten und Abschliessenden; wie ἀπέχειν „weg" haben 6 24 so ἀπολαμβ. „wegkriegen". τὰ ἀγαθά σου nicht wie 12 18 von einer Gattung der Reichtümer sondern so allgemein wie möglich, alles was jemand als „Gut" anrechnet, vgl. Sap 2 6, wo die Gottlosen sich auffordern: ἀπολαύσωμεν τῶν ὄντων ἀγαθῶν, Job 21 13, wo es von den ἀσεβεῖς heisst: συνετέλεσαν ἐν ἀγαθοῖς τὸν βίον αὐτῶν. Der Gen. σοῦ bei τὰ ἀγαθά wird nicht mit BLASS nach alten Lateinern zu streichen sein, schon weil der Gen. bei τὰ κακά fehlt und die Tendenz zu konformieren durchscheint; Stellen wie Job 2 10 mochten mitwirken εἰ τὰ ἀγαθὰ ἐδεξάμεθα ἐκ χειρὸς κυρίου, τὰ κακὰ οὐχ ὑποίσομεν; vor allem aber nahm religiöse Aengstlichkeit an dem σοῦ, das ja nur Gen. poss. sein kann, Anstoss: hat ein Mensch denn überhaupt Anspruch auf Gutes, gehört ihm denn irgend

etwas von seinen Schicksalen? Lc war der Meinung, dass Gottes Gerechtigkeit für jeden ein Quantum Glück und ein Quantum Unglück bestimmt hat; das ihm zugemessene „Gute“ darf der Mensch wohl „sein Gutes“ nennen; mit dem Bösen steht er nur nicht so freundschaftlich, dass es natürlich wäre auch da, bei Lazarus, ein αὐτοῦ beizufügen. Wer in 25a den Vorwurf gegen den Reichen ausgesprochen findet, dass er keinen Begriff von andren ἀγαθά als den nach 19 von ihm genossenen gehabt, trägt willkürlich etwas ein: hat etwa Lazarus ebenso auch keinen Begriff von andrem Bösen gehabt? 25b macht doch klar, dass jetzt Lazarus sein Gutes empfängt und der Reiche das Böse, gleichviel wie ihre Begriffe von Gutem und Bösem nun beschaffen sein mögen. ὀδυνᾶσαι (hellenistische Form für ὀδυνᾷ) nimmt den vom Reichen selber gebrauchten Ausdruck auf; das σύ ist hier unentbehrlich, während es bei ἀπέλαβες* überflüssigerweise beigefügt worden ist. παρακαλεῖσθαι nicht einfach = getröstet (Luther), eher = erquickt werden wie Mt 5 5, aber so immer nur brauchbar nach vorangegangenem Herzeleid. Syr[sin pesch] geben παρακαλεῖται wieder: er ist in Ruhe, das könnte (so Nestle) auf eine uralte Variante im aramäischen Urtext weisen, ist vielleicht aber auch nur eine Art Erklärung. Für ὧδε ist die Konjektur ὅδε verlockend (Blass: „forte recte“), weil die Antithese zu σὺ δέ in 25b glatt wird. Allein das Subjekt von παρακαλεῖται brauchte nicht wiederholt zu werden, und in dem ὧδε liegt wohl weniger ein Gegensatz gegen die Erde, in welchem Fall es zu σὺ — ὀδυνᾶσαι mitgehören würde, als gegen die Stätte der Qual des Reichen. Und dann hilft dies ὧδε selbst dem Gedankenlosen klar machen, was Abraham mit dieser Form der Ablehnung in 25 bezweckt; er will sagen: ich darf den Lazarus aus dem Orte seiner Erquickung, auf den er nun vollen Anspruch hat, auch nicht vorübergehend mehr entfernen, so wie Du in Deinem Höllenbrand keinen Anspruch mehr auch nur auf einen so kleinen Rest von ἀγαθά wie der 24 von Dir erbetene besitzest, für Dich giebt es „jetzt“ nur noch κακά wie für den Lazarus nur noch ἀγαθά.

Damit soll nicht als allgemein giltiger Satz die Umkehr des Schicksals durch den Tod verkündigt werden, wie die mönchisch gestimmten Kirchenväter es so gerne deuten; da jedes Menschen Leben eine Mischung von ἀγαθά und κακά ist, da Fromme wie Abraham und Hiob, selbst Jesus keineswegs blos κακά auf Erden erlebt haben, wäre praktisch mit diesem Grundsatze auch gar nichts anzufangen. 25 will blos für diesen Fall, wo der Reiche von 19 im Jenseits vermittelst des Armen von 20f. eine besondere Gunst erwiesen haben möchte, die Unbilligkeit seiner Forderung konstatieren. Und 26 stellt zudem noch

die Unmöglichkeit ihrer Erfüllung fest; es ist wieder ein feiner Zug der Erzählung, dass von der Unmöglichkeit erst die Rede sein darf, nachdem erwiesen ist, dass kein Interesse der Gerechtigkeit mehr im Spiele ist. 26: „Und bei alledem ist zwischen uns und Euch ein grosser Spalt angebracht, sodass die, die von hier zu Euch hinüber wollen, es nicht können, noch die von dort zu uns herüber kommen." καὶ ἐπὶ πᾶσιν τούτοις, wie BLASS und D liest, ist eine bekannte Verbindungsformel, ἐπί wechselt da mit πρός und προςεπί, auch Lc 24 21 καὶ σὺν πᾶσιν τούτοις wäre zu vergleichen, sonst z. B. Col 3 14. Aber ἐν ist viel besser bezeugt und ergiebt m. E. hier einen besseren Sinn als ἐπί; dass es zunächst frappiert, spricht nur zu Gunsten seiner Echtheit. Wenn Abraham mit ἐπὶ πᾶσιν τούτοις 26 ein letztes Argument für seine Stellungnahme zu allen bisher mitgeteilten einleitete, so nähme er den Mund etwas sehr voll; 25 hat ja nur eins enthalten! ἐν πᾶσι τούτοις dagegen ist zwar keinenfalls lokal zu verstehen: in allem dazwischen befindlichen Raum, sondern wie Sir 48 15 (Rm 8 37?) Job 1 22 2 10 12 9 = בכל זאת, bei = trotz alledem, und πάντα ταῦτα wäre eine das Mitgefühl verratende Bezugnahme auf die zuletzt ja wieder erwähnten Qualen des Bittstellers. μεταξὺ ἡμῶν καὶ ὑμῶν zeigt, dass der Reiche viele Genossen seiner Pein hat, wie auch Abraham und Lazarus nicht allein zu den ἡμεῖς gehören dürften. χάσμα μέγα II Reg 18 17, ein grosser, riesiger Spalt, wie solche durch Erdbeben entstehen, Artemid. II 41; die Bildung von χάσματα γῆς als göttliches Strafwunder Clem. Hom. XVI 20; beeinflusst ist Lc 26 durch die rabbinische Vorstellung über die Scheidewand zwischen den beiden Teilen des Hades; schon HIPPOL. ersetzt χάσμα durch χάος. ἐστήρικται statt ἔστι oder κεῖται, um den Begriff des Fertigen, Unabänderlichen (vgl. Job 20 7 ὅταν δοκῇ ... κατεστηρίχθαι, τότε εἰς τέλος ἀπολεῖται) hervorzuheben, auch wohl durch das Passiv an den στηρίζων zu erinnern. Dessen Zweck bei Herstellung der Kluft war die Verhinderung jedes Verkehrs zwischen den beiden Regionen. Statt οἱ θέλοντες διαβ. ἔνθεν (t. rec. ἐντεῦθεν) liest BLASS οἱ ἐνταῦθα: natürlich hat jemand das θέλοντες gestrichen, der den Seligen nicht erst das Wollen von Unmöglichkeiten zutraute. Zu μὴ δύνωνται ist διαβῆναι zu ergänzen; der Abwechslung halber steht für dieses in [a] διαπερᾶν, transmeare, wie von Meeren Jes 23 2 oder von Flüssen I Mcc 5 40ff. (dort auch διαπ. πρὸς αὐτόν) so hier vom χάσμα. Statt πρὸς ἡμᾶς, das wie Konformation nach 26[b] aussieht, mag ὧδε (D, Ital., BLASS) = hierhin (s. zu ἐκεῖ 12 18 S. 609) das Ursprüngliche sein. Der Artikel οἱ vor ἐκεῖθεν (t. rec. TISCH., BALJ.) scheint, trotzdem aus [b] dann ein θέλοντες διαβῆναι etwa ergänzt oder bei Ergänzung von ὄντες eine Attraktion angenommen werden müsste, zur Erleichterung eingeschoben,

weil man ein neues Subjekt für dieses zweite Nichtkönnen zu besitzen wünschte. Es sollte nicht blos die Rückkehr der Paradieses-bewohner von einem etwaigen Besuch im Hades ausgeschlossen erscheinen.

Was aus den beiden Thatsachen 25 und 26 notwendig folgt, dass die Bitte 24 unerfüllbar ist, direkt ihm zuzurufen, erspart Abraham seinem leidenden Kinde. Dies fügt sich denn auch in das Unvermeidliche, hat aber 27 f. — εἶπεν δέ knüpft das möglichst knapp an — nun einen neuen Wunsch: „So bitte ich Dich denn, Vater, dass Du ihn in meines Vaters Haus sendest (wieder πέμψῃς = 24); 28 ich habe nämlich fünf Brüder (15 11 εἶχεν δύο υἱούς), dass er denen predige, damit sie nicht auch an diesen Ort der Qual kommen.“ οὖν = unter diesen Umständen, ἐρωτῶ σε ἵνα (oder ὅπως oder Inf.) = bitten, echt lucanisch, vgl. 7 36; auch den Vaternamen lässt der arme Reiche nicht etwa verbittert fort. Die Sendung soll ergehen εἰς τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου; dies nach Jos 2 12 f. 18 I Reg 9 20 die Familie; sie besteht hier nur aus fünf Brüdern, wie das eingeschobene Sätzchen 28ᵃ besagt; dass er nicht verheiratet gewesen und aus welchen Gründen nicht, wissen einzelne Ausleger; das εἰς klingt allerdings, als wenn jene fünf noch alle bei einander wohnend zu denken wären. Lange Jahre können seit dem Tode des Reichen noch nicht verstrichen sein. αὐτόν lässt Blass mit vielen alten Lateinern weg, aber in διαμαρτύρηται 28 ist doch eine bestimmte Person vorausgesetzt, und das τὶς ἀπὸ νεκρῶν 30 f. erschwert keineswegs die direkte Beziehung auf Lazarus; er kommt nur dort nicht als Lazarus in Betracht, sondern als einer, der bereits unter den Toten gewesen ist. Vielleicht hat man αὐτόν gestrichen, weil man es unklug fand, dass der Reiche hier gleich wieder dem Abraham vorschriebe, wen er schicken sollte. ὅπως führt den Zweck solcher Sendung ein, wie 24 das ἵνα. διαμαρτύρεσθαί τινι ohne Akk. = jemandem ernst zureden s. I Reg 8 9 IV Reg 17 13, ob ἵνα μή oder blos μή (D, Blass) von Lc geschrieben worden, ist sachlich gleichgiltig; der erhoffte Erfolg der Predigt des von Abraham Gesandten ist, dass sie nicht ebenfalls, nämlich nach ihrem Tode, in die Hölle kommen, die nach 23 zutreffend umschrieben wird (zu οὗτος vgl. ἐν τῇ φλογὶ ταύτῃ 24) als ὁ τόπος οὗτος τῆς βασάνου. Was zwischen dem διαμαρτ. und dem μὴ ἐλθεῖν liegen muss, erfahren wir durch 30, das μετανοεῖν. 29: „Spricht Abraham (δέ ist wohl zu streichen, αὐτῷ für Ἀβραάμ bei Blass ist keine Verbesserung): Sie haben Mose und die Propheten; die sollen sie hören.“ Μωϋσέα καὶ τοὺς προφήτας vgl. Act 26 22, Name für die jüdische Bibel nach ihren zwei Hauptteilen, Mose = ὁ νόμος, was ja auch modernen Gläubigkeitsrittern den Mut gegeben hat, Abraham als Zeugen für die Abfassung des

Pentateuchs durch Mose aufzubieten. ἀκούειν τινός wie Mt 17 5 auf jemand hören, ihm Folge leisten, und zwar liegt auf αὐτῶν der Hauptaccent, nicht den vom reichen Mann gewünschten Lazarus, sondern die längst in ihrem Besitz befindlichen Gottesboten sollen sie hören; ergänze: so kommen sie auch nicht an den Ort der Qual. Also Abraham lehnt die Erfüllung der Bitte ab, weil etwas Ueberflüssiges gefordert wird. Die Möglichkeit solch einer Sendung von ihm her zur Erde stellt er dagegen nicht in Abrede. Deshalb darf denn der Reiche hier noch eine Einwendung wagen, 30: „Er aber sprach: Nein, Vater Abraham, sondern wenn jemand von den Toten zu ihnen kommt, so werden sie Busse thun." Rührend ist diese Liebe eines in der Hölle Gequälten zu seinen Brüdern, beinahe muss sie unglaubhaft heissen. Der selige Abraham scheint weit weniger für seine Kinder drüben interessiert. Das Ἀβραάμ hinter πάτερ ist möglichst zärtlich, und οὐχί kann nicht als Anmasslichkeit erscheinen; der Reiche redet ja auf Grund eigner Erfahrung. Einer besonderen Vervollständigung dieses οὐχί etwa durch ἀκούσουσιν bedarf es nicht; der Grundgedanke Abraham's in 29, dass der Besitz des A. T. ausreicht, um die Brüder vor der Verdammnis zu bewahren, wird vom Bittsteller bestritten. Nicht etwa, dass das A. T. ohne Christum und sein Opfer ihm als unfähig Heil zu schaffen erschiene; wo Busse, da Heil, ist sein Standpunkt wie der Abraham's; aber sie werden eben nicht Busse thun, wenn nichts Aussergewöhnliches geschieht. Das Hören von Gottes Wort in den Synagogen führt sie noch nicht auf den rechten Weg, sondern blos der Besuch jemandes aus der Totenwelt, der ihnen verkündet, was jenseits des Todes ihrer wartet, erreicht das Ziel: μετανοήσουσιν ist die Sprache eines bis zuletzt hoffenden Herzens. Er kennt sich und darum seine Brüder: als echter Durchschnittsjude Mt 12 38 16 4 erwartet er die Reformation in seinem Hause von Zeichen und Wundern. 31 bringt den abschliessenden Bescheid Abraham's an den Reichen und an die Leser: „Wenn sie Mose und die Propheten nicht hören, so werden sie auch nicht gehorchen, wenn jemand von den Toten aufersteht." εἰ .. οὐκ ἀκούουσιν behandelt dies Nichthören als sichere Thatsache, ἤκουσαν (Blass) ist zu dürftig bezeugt, um dem Präs. vorgezogen zu werden; auch handelt es sich ja hier nicht um eine einmalige Harthörigkeit. πεισθήσονται klammert Blass ein, weil D, Iren. und alte Lateiner πιστεύσουσιν dafür lesen: als ob nicht auf der Hand läge, dass mit πιστεύσ. die christliche Farbe deutlicher aufgetragen werden sollte, wo man nur an Christus als jenen Auferstandenen denken konnte. Es ist die Art des Lc zu variieren, darum setzt er ἐκ νεκρῶν für ἀπὸ ν. 30 und ἀναστῇ statt πορευθῇ πρὸς αὐτούς 30; wenn D ἀναστῇ καὶ ἀπέλθῃ πρὸς αὐτούς 31 liest, zeigt das die Absicht, die

Wendungen von 31 und 30 zu verbinden, das Auferstehen soll als ein ihnen bekannt gewordenes ausdrücklich notifiziert werden; das ἀπέλθῃ, das Blass in den Text seiner romana aufnimmt, ist ebenso wie das ad illos abierit mehrerer Italae nur ein Rest des kombinierten Textes von D; sollte ein Christ wie der Schreiber von Lc 16 31 den term. ἀναστῆναι absichtlich zu Gunsten solch eines blassen ἀπέλθῃ vermieden haben? πείθεσθαι ist nicht etwa = μετανοεῖν, eher steht es dem ἀκούειν 29 gleich; es heisst gehorchen, sich fügen, vgl. Act 17 4 21 14, und gedacht ist an die διαμαρτυρία des auferstandenen Toten, die ebenso erfolglos an sie ergehen wird wie Jahrzehnte lang vorher die Botschaft von Gesetz und Propheten.

Wenn wir nun den Grundgedanken dieser ausführlichen Geschichte ermitteln wollen, müssen wir zunächst feststellen, welchem Zwecke sie an ihrem Platze bei Lc dient. Sie steht hinter der den Mammonsdienst bekämpfenden Parabel vom Haushalter: „Macht Euch Freunde mit dem ungerechten Mammon“ 9, und „Ihr könnt nicht zugleich Gott und dem Mammon dienen“ 13 sollte nach Lc uns jene Parabel lehren. Nach 14 lehnen die Pharisäer, als Typen der Habgier, solche Belehrung in frechem Hohne ab. Jesus aber kündigt ihnen 15 an, dass ihnen ihr vor den Menschen Gerechtscheinen nichts helfen wird, weil Gott in die Herzen sieht und — man erwartet: dort bei Euch die Gier nach Geld zürnend wahrnimmt. Aber eine Wendung des Gedankens, durch οἱ δικαιοῦντες ἑαυτούς 15ᵃ veranlasst, trifft den bekanntesten Kardinalfehler des Pharisäismus, ihren Dünkel mit oder in erster Linie sogar ihn: „was unter den Menschen hoch dasteht, ist ein Greuel vor Gott.“ Das war 18 14ᵇ nur anders ausgedrückt; hier neben 14 erhalten das βδελύσσεσθαι und das ὑψηλόν eine besondere ethische Qualifikation durch das Nebeneinander von Gerechtigkeitswahn und gemeiner Habsucht in einem Individuum; τὸ ἐν ἀνθρ. ὑψηλόν ist hier für Lc weder blos der durch Rang, Amt, Reichtum bevorzugte Teil der Menschen, noch eine im Ruf höchster Frömmigkeit stehende Kaste, sondern der Pharisäismus, wie er Mt 23 25 ff. charakterisiert worden ist. 16—18 handelt auf einmal von etwas ganz andrem, von Gesetz und Gottesreich; das Gesetz und die Propheten (vgl. 29 31) reichen bis auf Johannes: seitdem wird Gottes Reich verkündigt und jeder stürmt in das hinein. Ob βιάζεται nicht besser passivisch zu nehmen ist, soll hier unerörtert bleiben; der Hauptton liegt auf εἰς αὐτήν, und 16ᵃ soll neben 16ᵇ die fast marcionitische These vertreten, dass seit Johannes (dem Täufer) das Reich Gottes an die Stelle der alttestamentlichen Offenbarung getreten ist. Den antijüdischen Klang aber entkräftet 17 gründlich: es giebt nichts Unmöglicheres, als dass vom Gesetz auch nur ein Häkchen fällt, d. h. durch

Gott aufgehoben wird. Dass diese beiden Sprüche, von denen der erste seine Parallele in Mt 11 12 f., der andre Mt 5 18 hat, nicht ursprünglich bei einander gestanden haben, fühlt jeder; aber der Evangelist, der sie hier zusammenschob, muss doch etwas bei ihrer Verbindung gedacht resp. beabsichtigt haben, und das kann nur eins sein: Wenn ich die Periode des Reichs der Periode des Gesetzes so schroff gegenüberstelle, so bedeutet das nicht eine Aufhebung, eine Wertloserklärung des A. T., ewig unangetastet bleibt dies in seiner göttlichen Würde. Wenn 18 alsdann die Wiederverheiratung eines geschiedenen Mannes und die Verheiratung mit einer geschiedenen Frau als Ehebruch bezeichnet, so könnte das wohl (vgl. Mt 5 32 Mc 10 11 f. vgl. mit 10 2 ff.) als ein schlagendes Beispiel gemeint sein, wie im Reich Gottes die Forderungen des Gesetzes nicht blos nicht fallen gelassen sondern noch konsequenter durchgeführt würden, eine Andeutung, dass in der neuen Zeit die Pharisäer mit ihrer φιλαργυρία vor dem siebenten Gebote ebenso schlimm bestehen würden wie vor dem sechsten mit ihrer Scheidungslust. Natürlicher indess als die Beibringung eines in solcher Vereinzelung und ohne jeden Kommentar wirkungslosen Beispiels in 18 zu erblicken ist die allegorische Deutung des Wortes auf das Verhältnis von Gesetz und Evangelium: sie gehören so enge und unlöslich wie Mann und Weib in der Ehe zusammen; und Ehebruch, d. h. eine Todsünde, die von der Seligkeit ausschliesst, begeht, wer das eine ohne das andre haben will, gleich viel ob Gesetz ohne Evangelium oder Evangelium ohne Gesetz: man kann nicht das Evangelium hassen und dem Gesetz gehorchen oder umgekehrt; wenn Ihr Pharisäer also Euch auflehnt gegen das Evangelium, so seid Ihr zugleich Verächter des Gesetzes.

Dass Lc mit diesem künstlichen Gedankenkonglomerat 14—18 eine leidliche Vorbereitung auf die „Parabel“ 19—31 hat schaffen wollen, liegt auf der Hand; im ganzen eine Warnung vor dem Mammonsdienst, schien sie ihm im besonderen die beiden recht verschiedenen Sätze aus 15b und 17 zu veranschaulichen, dass was unter Menschen hoch ist, Gotte ein Greuel ist, und dass das Gesetz seine Bedeutung auch in der Zeit des Gottesreichs, die seit Johannes angebrochen, keineswegs verliert, echter Gesetzesgehorsam ohne Hindrängen auf das Gottesreich dann nicht existiert. Wir begreifen diese Auffassung ganz gut; war nicht der Reiche aus fürstlichem Wohlleben durch den Tod in ewige Höllenqualen hinabgestürzt worden, weshalb anders als weil er mit seiner „Höhe“ Gotte ein Greuel war? Und bezeugten nicht die Worte, die Abraham aus dem Paradies dem bittenden Reichen 29 31 zuruft, dass ohne Gehorsam gegen Gesetz und Propheten es

für unbussfertige Menschen kein Heil giebt, dass wer Gesetz und Propheten hat, genug hat, um der Verdammnis zu entgehen? Ebenso klar freilich ist, dass die Geschichte nicht erfunden worden ist zur Veranschaulichung jener beiden Sätze, wie vollends die in 14 angenommene Bekämpfung des Pharisäismus der „Parabel" ganz fremd ist; sie hat es so wenig auf die Pharisäer (NSG.) wie auf die Sadducäer (STEINM.) abgesehen. Wenn aber Lc sich so mühen muss, um die Parabel für sich und für seine Leser recht zu fruktifizieren, so hat er sie weder ganz noch teilweise geschaffen; er hat das Stück 19—31 im wesentlichen unverändert aus einer Quelle übernommen.

Aber mit dieser Erkenntnis ist dem Stücke weder die Einheit, noch die Echtheit gesichert, und die Frage, wie es ursprünglich verstanden sein wollte, bleibt offen. Es besteht aus zwei lose zusammenhängenden Teilen, 19—26 und 27—31. Mit 26 könnte die Geschichte enden, ohne dass jemand etwas vermissen würde, und bis dahin ist — wahrlich mit ausreichender Kraft — dem Leser die Idee eingeprägt worden, dass auf das höchste Mass irdischen Glückes im Jenseits unendliche Höllenqual und ebenso auf die fürchterlichste Not hienieden dereinst ununterbrochene Paradiesesfreude folgen könne. B. WEISS behauptet nun, der Teil 19—26 enthalte durchaus noch keine lehrhafte Pointe, nur allbekannte und sogar von dem Reichen selber nicht bestrittene Wahrheiten über die Unwiderruflichkeit der durch den Tod vollzogenen Wandlung im Schicksal der Menschen und über die Unmöglichkeit in den Himmel zu kommen für jemanden, der auf Erden nie höhere Güter als die irdischen gekannt hat. Demgegenüber pflegen die, die hier besonders die ebionitische Lc-Quelle rauschen hören, mehr oder minder unumwunden als Pointe der Parabel 19—26 den Gedanken zu definieren, dass Reichtum, der, statt zum Wohle der Mitmenschen, nur für die Zwecke der eignen Genusssucht verwendet wird, seinem Besitzer die ewige Verdammnis zuzieht. Mir scheint bei den üblichen Erklärungen der Hauptfehler zu sein, dass man den Armen immer nur als Nebenperson, um des Kontrastes willen, als Folie, eingeführt glaubt. Dass er an dem Gespräch 24 ff. nicht teilnimmt, ist doch kein Beweis, dass der Erzähler ihn zurückstellt; Abraham führt da seine Sache. In Wirklichkeit ist ihm bis 25 (26) die gute Hälfte der Darstellung gewidmet; sein irdisches Leiden wird geflissentlich noch breiter gezeichnet als der Prunk des Purpurmannes, seine Seligkeit drüben nicht minder entschieden hervorgehoben als die Qual des andern. Der „Kontrast" war hier überhaupt wertlos, ausser wenn Misshandlungen des Lazarus durch den Reichen berichtet worden wären — wovon nichts dasteht: nur gesehen hat der Reiche den Aerm-

sten auf Erden, wie er ihn auch im Hades sieht. Also sollte die Geschichte den Gedanken illustrieren, dass der Reiche der Höllenpein, der Arme ebenso sicher der Seligkeit entgegengeht?

An Lc 6 20 24 μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ und οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις, ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν scheint dieser Gedanke einen sehr bemerkenswerten Halt zu haben, und einzelne Worte wie Clem. Hom. XV 9 πᾶσι τὰ κτήματα ἁμαρτήματα begegnen auch sonst in der altchristlichen Litteratur, die so strikt „ebionitisch“ klingen, als ob der Gegensatz von Armen und Reichen mit dem von Guten und Bösen zusammenfiele. Um solche Grundsätze nicht Jesu zutrauen zu müssen, erklärt man entweder die ganze Perikope Lc 16 19 ff. für eine spätere Dichtung oder man sucht den ethischen Charakter des Armen und des Reichen aus 27—31 zu beschaffen: weil der Reiche dort indirekt seine Unbussfertigkeit zugiebt, sei es nicht der Reichtum, der ins Verderben stürze, sondern der Reichtum des Unbussfertigen. Indess kommt der Unbussfertige etwa nicht in die Hölle, wenn er auf Erden arm gewesen ist? Und dürfen wir, doppelt indirekt, aus 27—31 denn auch die Bussfertigkeit des Lazarus erschliessen? Ungeschickter und unvorsichtiger hätte Jesus gar nicht verfahren können als indem er ein für die Beurteilung der Ereignisse 19—26 so wichtiges Moment wie die sittlich-religiöse Qualität der beiden Hauptpersonen nur hinterdrein mehr zufällig noch andeutend berührte. Doch die Geschichte 19—26 bedarf weder der Entschuldigungen noch der krückenhaften Stützen, die man aus 27 ff. leiht, um alles Bedenkliche zu verlieren und ein gutes Beispiel ihrer Gattung zu sein. Sie will nicht zeigen, wer nach dem Tode in die Hölle und wer in den Himmel gelangt, auch nicht warum das eine oder das andre, sondern dass jemand aus der jämmerlichsten Armut in die Seligkeit erhoben, ein andrer neben ihm aus dem glänzendsten Ueberfluss in die Hölle herabgestossen worden ist, und mit diesem Bilde jeden Leser fragen: Wer von diesen beiden scheint Dir der Glücklichere zu sein? Die Geschichte ist genau wie 10 30 ff. 18 9 ff. angelegt; der Reiche und sein Purpur, der Arme, seine Geschwüre und die Hunde, wie Begräbnis, Abraham's Schoss, Qual und Erquickung bedeuten samt und sonders nur, was jeder Mensch beim ersten Hören darunter verstehen muss; aber das Urteil dessen, der die Erzählung als Ganzes auf sich wirken lässt, wird herausgefordert, und es kann nur lauten: Lazarus hat trotz seines Jammerlebens das gute Teil erwählet! Gegenüber der bitteren Beschwerde in seinem Jüngerkreis, dass Gott es dem Ungläubigen wohl gehen lasse, während die Frommen nichts als Leid und Trübsal erführen, hat Jesus dies Doppelbild gezeichnet, wo durch Herein-

ziehung der jenseitigen Schicksale das Rätsel gelöst wurde. Den Gesetzen solcher Beispielerzählungen gemäss wählt er möglichst markante Fälle; hier ein Reicher, der im Leben auch nicht einen trüben Tag gehabt, dort ein Armer, dessen Elend schon fast mit zu dicken Strichen beschrieben wird; aber nach dem Tod der Reiche in einer Qual, die auch nicht die geringfügigste Linderung mehr zuliess, der Arme im Paradies zu ewiger Ruhe.

Vor solch ein Bild gestellt mussten die Missvergnügten dem Herrn ihre Vorwürfe abbitten und rufen: Ach, lieber so arm wie Lazarus und einst selig, als reich und glücklich auf Erden und für die Hölle reif! Damit hatte die Geschichte ihren Dienst gethan; ohne dass Lazarus als Tugendheld und der Reiche als Lasterknecht oder wenigstens aller idealen Gesinnung bar geschildert wurden. Faktisch ist von der Geduld, der Gottergebenheit, dem Heldenmut des Lazarus kein Wort gesagt; der Reiche wird weder als habgierig noch als hartherzig noch als frivol gekennzeichnet, und Abraham 25 f. erwähnt weder Verdienste des Lazarus noch Sünden des reichen Mannes. Dass die Höllenqual immer Strafe für Sünder ist, wussten die Hörer Jesu längst, mindestens beabsichtigte er bei dieser Gelegenheit nicht ihnen das einzuschärfen; nur die verkehrte Forderung, als müsse in jeder Parabel die ganze Wahrheit stecken, kann hier die Idee gerechter Vergeltung in Gutem und Bösem entweder tadelnd vermissen oder gewaltsam einzwängen. Natürlich war Lazarus ein frommer Mann, sonst wäre er eben nicht in Abraham's Schoss getragen worden, und der Reiche ein unbussfertiger, sonst fänden wir ihn nicht nachher in der Hadespein; aber gesagt wurde davon nichts, weil die Aufmerksamkeit hier nach einer andern Seite gelenkt werden sollte. Abraham will in 25 so wenig wie in 26 es dem Reichen gegenüber begründen, warum dieser in der Hölle leide, sondern warum seine Bitte auf einmalige Kühlung durch den Finger des Lazarus unerfüllbar sei. Dabei kommt allerdings ein Gedanke zur Verwendung, der echt antik, auch im Talmud in allerlei Gestalten uns begegnet, und zugleich eine Wurzel des sog. Ebionitismus ist, die Angst vor dem Uebermass des Glücks. Talm. Sanhedr. 101ª wird erzählt, wie einst R. Akiba sich an R. Elieser's Krankenbett freut. Dem Verwunderten erklärt er das: so lange jenem alles auf Erden zulächelte, sei ihm bange gewesen, er habe gedacht: also hat mein Meister schon seine Welt genossen. Aber jetzt, wo er die Schmerzen des Meisters sehe, sei seine Angst um ihn verschwunden und er freue sich. So darf Levi es als rabbinischen Grundsatz formulieren, „dass das irdische Glück gleichsam ein Unglück sei, weil es als Lohn für unsre wenigen Verdienste dienen kann und uns der himmlischen

Glückseligkeit beraubt.“ Auf solchen Voraussetzungen ruht das Wort Lc 16 25. Indess Jesus hat noch tiefere Gründe gehabt, Armut und Leid auf Erden vor Reichtum und Freuden zu bevorzugen; ihm galt die Gesinnung des Armseinwollens, der Enthusiasmus des Hingebens und Opferns, das Mitleiden des aufrichtig liebenden Herzens mit den Leidenden als eine conditio sine qua non für den Eintritt in sein Gefolge, ins Himmelreich; das 19 geschilderte Leben des Reichen musste ihm ein Greuel sein, weil es keine Zeit freibehielt für den Schmerz der Busse und andre notwendige Schmerzen, die Lage des Lazarus 20 f. brauchte ihm nicht abschreckend zu erscheinen, weil sie Gelegenheit bot zur Erprobung, die Abkehr vom Nichtigen erleichterte. Nicht das Reichsein als solches unterliegt seinem Wehe, sondern die Lebenshaltung der Reichen, wie wir sie in 12 16 ff. so knapp geschildert finden; wer inmitten einer Welt voller Sünde und Elend, mit einem Gewissen, das ihn selber als Sünder und des Todes schuldig verklagt, seinen Reichtum zu einem alle Tage gleichen Genussleben benutzen kann, der ist fern vom Reiche Gottes und kann in der Ewigkeit nur Strafe und Pein empfangen. Aber das will Jesus nicht etwa Lc 16 19—26 erst lehren; es ist ihm eine Voraussetzung der Geschichte, über die er kein Wort weiter verliert, aber sie ist insofern wichtig, als damit das letzte Bedenken gegen unser kleines Drama schwindet. Die Gleichartigkeit des in diesem Bilde Vorgeführten mit dem, was Aller wartet, beruht auf dieser Voraussetzung; von jenen Jüngern, die anlässlich ihrer Trübsale über Gottes Unbilligkeit klagten, konnte sonst, auch wenn sie in der Wahl zwischen diesem πλούσιος und diesem Armen nicht schwankten, noch eingewendet werden: Ja, wenn nur κακά hier und παράκλησις drüben oder ἀγαθά hier und ὀδύναι drüben zur Auswahl stehen, erbitten wir das Erste, aber geht es denn nicht an, für echte Gotteskinder Gutes hienieden und im Jenseits gleichermassen zu erwirken? Solcher Einwand war für Jesus abgeschnitten nicht nur durch den rechnerischen Kalkül 25, sondern durch seine Weltanschauung, für welche Entbehren und Leiden gleichsam als heilig, als für den Fortschritt unentbehrlich gelten. Der arme Lazarus musste, sollte am Schluss der Geschichte jedem Hörer als beneidens-, als nachahmenswert erscheinen, wie der barmherzige Samariter 10 und der demütige Zöllner 18, der reiche Mann trotz seiner scheinbaren Bevorzugung abschreckend wirken wie Priester und Levit, wie der tugendstolze Pharisäer: das Körnchen Salz dürfte Jesus seinen damaligen Zuhörern zutrauen, dass sie an Lazarus nicht die eiternden Wunden, das Bettlertum, die Misshandlung durch Hunde nachzuahmen wünschten, wie an dem Barmherzigen 10 nicht gerade die samaritische Religion, an

dem Demütigen 18 nicht den Zöllnerberuf und die Masse der zu vergebenden Sünden. Freude an einem Leben im Leiden, Furcht vor dem Genussleben wollte die Erzählung vom reichen Mann und armen Lazarus erzeugen; blos die Thatsachen sollten reden, alle subjektive Reflexion wurde unterdrückt; und der Zweck wäre glänzend erreicht worden, wenn die Geschichte nicht hinterdrein durch Fussfesseln schwer behindert worden wäre.

Was Lc 16 19—26 bietet, könnte zwar auch ein andrer frommer Israelit oder Christ gesprochen haben, ein Grund es deswegen für Jesu untergeschoben zu halten, liegt hier weniger noch als bei Lc 12 16 ff. vor, auch 26 kann wohl im wesentlichen ein echtes Jesuswort enthalten, das die Unwandelbarkeit des dereinstigen Schicksals, die Furchtbarkeit des Zuspät einzuschärfen diente.

Dagegen kann ich 27—31, wie schon die meisten Tübinger, nur als einen Zusatz zu 19—26 von andrer Hand betrachten, obwohl B. Weiss diese Hypothese auf „reine Willkür" verklagt und es unbegreiflich nennt, dass man die Einheitlichkeit der Parabel bezweifeln konnte. Nach Weiss soll nur das ganze Gleichnis die (ziemlich triviale!) Wahrheit lehren, dass, wie jener Reiche einem unwiderruflichen Verderben verfiel, weil er trotz der von ihm besessenen Gottesoffenbarung von seinem weltlichen Leben nicht abliess, so auch die Reichen, zu denen Jesus redete, durch ihn und sein Evangelium sich überzeugen und zu völliger Umkehr bewegen lassen müssten, um nicht einem unwiderruflichen Verderben zu verfallen! Auch van K. findet die letzten Verse unentbehrlich, aber weil ihm der Hauptgedanke des Ganzen, der Gegensatz zwischen dem scheinbaren Unrecht dieses Lebens und der Lösung aller Anstösse in der Zukunft, also die Theodicee an den fünf Brüdern des Reichen erst vollkommen klar zu werden scheint. Faktisch bringt man immer nur eine äusserst geschraubte oder ganz eingebildete Gedankeneinheit zu Stande, sobald man 27—31 mit 19—26 als ursprünglich eins annimmt. Lazarus, die eine Hauptperson von 19—26 verschwindet in 27—31 beinahe völlig; fünf Brüder des Reichen treten in den Vordergrund des Interesses, von denen 19 nichts angedeutet worden war, und, was die Hauptsache ist, auch der Reiche ist in 27ff. blos noch ein Mittel zum Zweck; seinen Wunsch bezüglich der Sendung eines Toten auf die Erde hätte jeder andre, auch einer in Abrahams Schoss, ebensogut äussern können. Natürlich sind diese Verse nur da, um die Gleichgiltigkeit gegen Mose und die Propheten, d. h. gegen Gottes altbekanntes Wort als Ursache der Verdammung zu erklären. Aber wessen Gleichgiltigkeit? Die des reichen Mannes und seiner fünf Brüder, also von sechs Gliedern einer israelitischen Familie. Von ihrem Reich-

tum hören wir kein Wort mehr, keins von den ἀγαθά, die ihnen auf Erden zufliessen, nur dass sie bisher auf Mose nicht gehört haben und dass sie dann auch durch die Auferstehung eines Toten nicht werden gewonnen werden. Wer soll dieser auferstehende Tote anders sein als Jesus? Konnte ein christlicher Autor 31 schreiben ohne den Gedanken, dass auch Jesu Auferstehung den Unglauben nicht überwunden hat? Und zwar den Unglauben derer, die so lange Mose und die Propheten besitzen? Wenn die Zahl 5 nicht beliebig herausgegriffen ist, um auf eine leidlich umfängliche Familie, die auch darin vom Glück begünstigt war, schliessen zu lassen, werden die 5 + 1 = 6 die ungläubige Hälfte des Volks der zwölf Stämme bezeichnen sollen; Anspielungen auf die Leasöhne (Hitzig), auf die sechs jüdischen Häresien (Zeller u. A.) oder gar auf die sechs im Purpur regierenden Herodier von Herodes dem Grossen bis Agrippa II. (Keim) dahinter zu suchen, ist überflüssiger Scharfsinn. Vor dem Weltrichter wird sich dieser Teil von Israel, der der Hölle anheimfällt, einst entschuldigen, es seien ihnen keine Mahnungen zuteil geworden. Durch Lc 16 27 ff. wird dieser Vorwand im voraus abgeschnitten: sie haben Mose und die Propheten, nicht, was nur ein Jude sagen würde, als ob die zur Seligkeit einfach ausreichten, aber wer sie hört, der erkennt in Jesus den Messias und stürmt ins Himmelreich; wer den Messias mit seinem Heil verwirft, auch dem Auferstandenen nicht glaubt, der hat eben sich um das A. T. nie recht bekümmert; was ist der Kern von dessen Inhalt als die Weissagung vom Messias? ἀκουσάτωσαν αὐτῶν gerade auf die Erfüllung der pentateuchischen Satzungen zu beschränken ist durch nichts angezeigt. — Ueber die Tendenz von 16 27—31 ist nichts weiter zu sagen. Ein Christ hat sie geschrieben, in ähnlich pessimistischer Stimmung wie der Verf. von 18 8b, angesichts der Erfahrung, dass Israel, sein Volk, zum guten Teil auch trotz der Auferstehung ungläubig blieb. Von Mitschuld an diesem Misserfolg soll Gott, als ob der besondre Zeichen hätte senden können, sollen Gesetz und Propheten, als ob die nicht Christum predigten, fern gehalten werden; nicht weil, sondern trotzdem die Juden sie besitzen, sind sie ungläubig, ihre Unbussfertigkeit ist unheilbar geworden. Das οὐδὲ . . . πεισθήσονται 31, mit dem Abraham ja nicht absolut die Auferstehung eines Toten ausschliesst, enthält die schmerzerfüllte Weissagung auf das Schicksal des Evangeliums vom Auferstandenen innerhalb der Judenschaft. Judenchristliche Gedanken finde ich darin nicht; auch Paulus hätte das schreiben können, nur Marcion nicht, der Gesetz und Propheten als Hindernis für das Christentum ansah.

Aber was hat diese halballegorische Erklärung der Christusfeindschaft aus dem Ungehorsam gegen das Gesetz mit der Geschichte vom reichen Mann zu thun? Noch weniger wie Mt 22 11—14 hinter 1—10 kann Lc 16 27—31 ursprünglich selbständig existiert haben und erst später mit 19—26 verbunden worden sein; die Abhängigkeit von der durch 22 ff. geschaffenen Situation ist viel zu gross. Ebensowenig kann aber das Stück ursprünglich in Jesu Munde den Schluss jener Erzählung gebildet haben; denn alsdann müsste schon 19 das Judenvolk geschildert werden resp. seine ungläubige Hälfte: wollen wir nun den Lazarus demgegenüber als Typus der gedrückten Judenchristen oder der gläubigen Heiden deuten oder gar 31 zuliebe, was am konsequentesten wäre, auf Christus? Damit wird der ersten Hälfte aller sittlich-religiöse Wert genommen; wenn sie nur weissagen sollte, dass der Unglaube in die Hölle führt, ist sie etwas gar zu breit geraten, zumal man vom Unglauben und Christusfeindschaft nichts erfährt. Wäre der Reiche 19 als Typus des ungläubigen Judentums gemeint, so besässen wir da eine unwürdige Karrikatur, deren verletzende Farben nur durch entschlossene Allegorese gemildert werden könnten. Es bleibt nur ein Ausweg: 27—31 (ob 26 als Klammer?) hat an 19 ff. jemand angehängt, der sich die Höllenpein schon nur als Strafe für „Unglauben“ denken konnte, und es nun nicht genügend fand, seine ungläubigen Volksgenossen mit der Schilderung der im Jenseits ihrer wartenden Qualen zu erschrecken, sondern als den Weg zum Heil, den sie selber prinzipiell nicht ablehnen konnten, ihnen Gesetz und Propheten ausdrücklichst bezeichnen lassen wollte. Nicht Abfall vom Gesetz verlangt Christus, sondern Gesetzestreue. Das εἰς τὸ εἶναι ἀναπολογήτους αὐτούς steht über diesen Versen deutlich geschrieben. Angeregt zu dieser Gestaltung war der Unbekannte durch die Idee der Entsendung eines Toten in den Hades um Schmerzen zu lindern 24; er sagte sich: ja einmal ist doch ein Toter aus dem Hades und sogar auf die Erde zurück, „in meines Vaters Haus“ gekommen, es hat aber auch nichts genützt; diese Erfolglosigkeit liess er gern im voraus durch Jesus-Abraham konstatieren. Der Unbekannte, der den wahren Sinn von 19 ff. schon nicht mehr erfasst haben kann, hat vor Lc gearbeitet; Lc hat zu 19 den Begriff der φιλαργυρία hinzugebracht, aber 15 und 17 f. doch einiges Verständnis für zwei Hauptgedanken der folgenden Geschichte bewiesen. Durch die Anschiebung von 27 ff. war es unmöglich gemacht, dem ursprünglichen Gedankengehalt von 19—26 gerecht zu werden; und einigermassen gereicht das der gesamten Exegese zur Entschuldigung, wenn sie vielleicht bei keinem parabolischen Stück der Evangelien so willkürlich konstruiert und so nach den Bedürfnissen der eigenen Reli-

giosität den Text vergewaltigt hat wie hier: er ist eben blos in vergewaltigtem Zustande vorhanden.

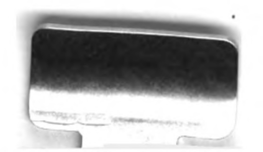
Die Atmosphäre des echten Stückes von Lc 16 19ff. ist die gleiche wie in Lc 12 16ff., auch den Hinweis auf die Zukunft haben beide Perikopen gemein. Wir werden sie deswegen noch nicht wie 10 30ff. und 18 9ff. als Zwillinge betrachten; in der Haltung haben eben alle vier Stücke dieser Klasse der Beispielerzählungen viel Verwandtes, und fast mit gleichem Recht könnte man über sie alle den Titel setzen: τὸ ἐν ἀνθρώποις ὑψηλὸν βδέλυγμα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Mit seiner Warnung vor den Autoritäten der Majorität, vor den Exzessen des Scharfsinns und vor der Allwissenheit einer Kunst, die für jedes Rätsel eine Lösung zur Hand hat, ist er auch die passende Unterschrift unter den Versuch einer Auslegung der schon tausendmal ausgelegten Gleichnisreden Jesu.

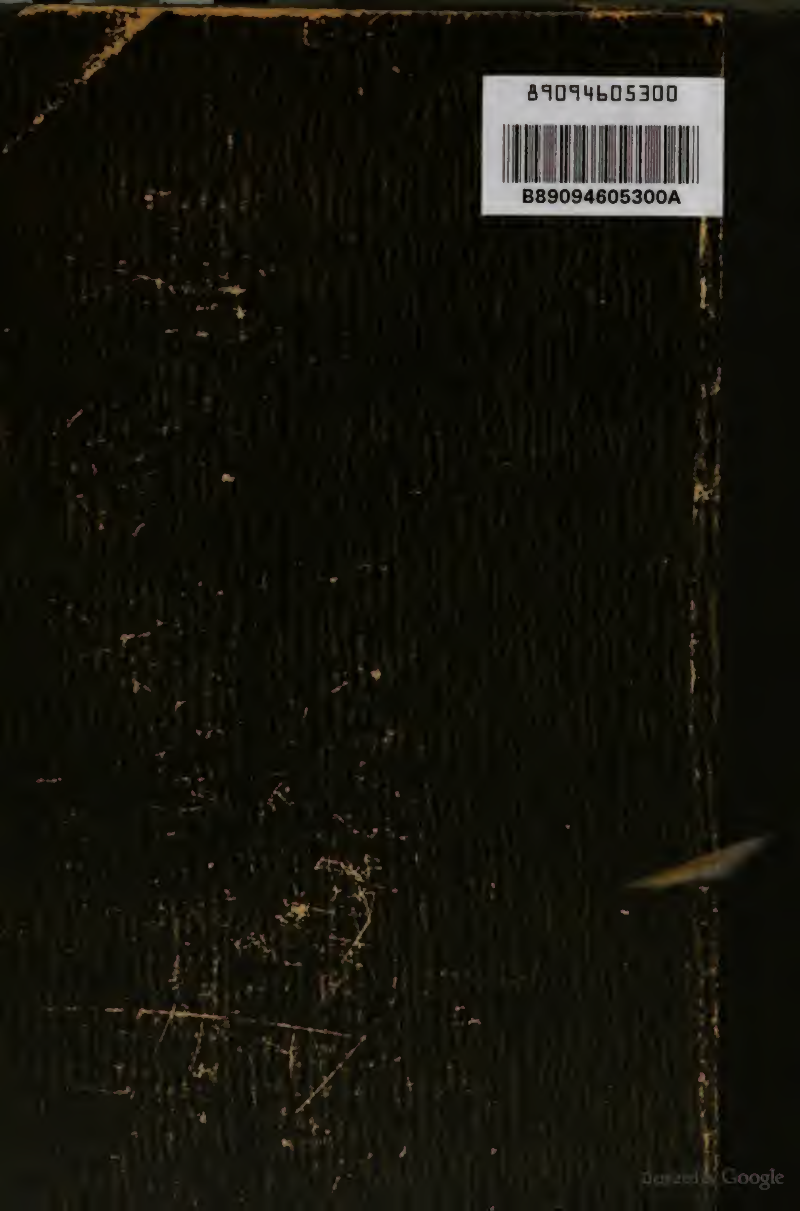
Stellen-Register
zu den drei ersten Evangelien.

Matthäus.

Marcus.

Lucas.


89094605300
B89094605300A